STORIA DEL MARXISMO

1

IL MARXISMO AI TEMPI DI MARX

GIULIO EINAUDI EDITORE

Storia del marxismo

Progetto di Eric J. Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Ragionieri, Vittorio Strada, Corrado Vivanti

I.

Il marxismo ai tempi di Marx

II.

Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale

III.

Il marxismo della Terza Internazionale

IV.

Il marxismo oggi

Storia del marxismo

Volume primo

Il marxismo ai tempi di Marx

Giulio Einaudi editore

Indice

p. XI Prefazione di Eric J. Hobsbawm

Il marxismo ai tempi di Marx

ERIC J. HOBSBAWM

Marx, Engels e il socialismo premarxiano

5 1. La preistoria del comunismo
11 2. La letteratura socialista e comunista
15 3. Tre grandi utopisti: Owen, Saint-Simon, Fourier
22 4. Gli economisti di sinistra inglesi e francesi
24 5. Il contributo tedesco
28 6. La nuova dimensione della storia europea alla metà del secolo XIX

DAVID MCLELLAN

35 La concezione materialistica della storia

PIERRE VILAR

Marx e la storia

60 1. L'anteriorità della società civile
65 2. «Noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia»
69 3. Il primato della produzione e i rapporti fra gli uomini
79 4. «Una chiave che spieghi la direzione degli eventi»
87 5. La storia universale come risultato

MAURICE DOBB

La critica dell'economia politica

93 1. Prologo al *Capitale*
97 2. La teoria del valore-lavoro

p. 103 3. Il processo di accumulazione del capitale
107 4. Realizzazione del plusvalore e imperialismo
115 5. Problema del valore e diagnosi sociale

ISTVÁN MÉSZÁROS

Marx «filosofo»

122 1. La realizzazione della filosofia
129 2. La scienza positiva
141 3. Le acquisizioni hegeliane

NICOLA BADALONI

Marx e la ricerca della libertà comunista

157 1. Sulla svalorizzazione del capitale
160 2. Inflazione, salari e condizione positiva per l'accumulazione
163 3. Sul potere borghese e sull'arricchimento dell'individuo umano
174 4. Sviluppo produttivo e circolazione monetaria
177 5. Sulla produzione e sulla circolazione in generale
188 6. Tempo libero e formazione dell'individuo sociale
202 7. Sul metodo delle astrazioni «transitorie»

LAWRENCE KRADER

Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico

213 1. Storia naturale e storia umana
218 2. Evoluzione della natura e società
228 3. Storia e etnologia
233 4. I modi di produzione e la teoria degli stadi
242 5. Il motore della storia: dall'asservimento alla libertà del lavoro

ERIC J. HOBSBAWM

Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo

248 1. Dalla critica democratica dello Stato alle prime formulazioni comuniste
251 2. Rapporti di classe e società politica
263 3. Dalla prospettiva del '48 alla rivoluzione di maggioranza
269 4. Le forme di potere della borghesia
273 5. Quadro mondiale e politiche nazionali
276 6. Guerra e rivoluzione
283 7. Un compito ambiguo e complesso

GEORGES HAUPT

Marx e il marxismo

p. 292 1. Marxismo: una fazione o un'idea?
299 2. La diffusione delle idee di Marx
304 3. Kautsky e il marxismo come scienza
311 4. La crisi revisionistica e la nascita dei «marxismi»

GARETH STEDMAN JONES

Ritratto di Engels

318 1. La fortuna del «collaboratore» di Marx
325 2. Gli anni di formazione
332 3. L'esperienza inglese
345 4. Il contributo di Engels alla formazione del materialismo storico

ERIC J. HOBSBAWM

La fortuna delle edizioni di Marx ed Engels

358 1. Le opere pubblicate da Marx e da Engels
363 2. La rivoluzione russa e i primi tentativi di «opere complete»
366 3. Gli scritti inediti
368 4. Appunti e minute preparatorie
369 5. Le traduzioni

375 *Indice dei nomi*

Prefazione[1]

Quando, alcuni anni fa, iniziammo a progettare questa *Storia del marxismo*, non esistevano opere ampie ed esaurienti che studiassero storicamente e analiticamente lo sviluppo del marxismo. E in realtà, sebbene numerosi autori abbiano tentato studi individuali di questo tipo, e vi siano anche raccolte di saggi di autori diversi, un'opera come quella che aveva in mente il gruppo che ha concepito questa nostra storia non esiste ancora oggi, o quanto meno non esiste in Occidente. Lo studio che vi si approssima di piú rimane ancora la *Storia del pensiero socialista* di G. D. H. Cole, ma il suo raggio si spinge assai oltre il marxismo e il suo interesse analitico è limitato; per di piú la storia del marxismo ha fatto molti passi avanti dal momento della compilazione di quell'opera. D'altra parte, accanto alla gran massa di inutili polemiche e di mediocri sottoculture, gli ultimi vent'anni hanno prodotto una notevole mole di lavori su particolari aspetti della teoria e della storia marxiste, che vanno da quelli progettati su vasta scala, come la *Storia della Rivoluzione russa* di E. H. Carr, alle monografie sulle piú importanti figure di marxisti, sulle scuole di pensiero, sulla storia – parziale o completa – dei partiti socialdemocratici e comunisti, e ancora a studi di particolari problemi teorici estremamente specialistici, come quello di G. Sofri sul modo di produzione asiatico in Marx. Questo periodo, che forse piú di ogni altro ha visto aumentare la quantità, la varietà – e forse anche la qualità – degli scritti marxisti e degli studi rigorosi sul marxismo (con la possibile eccezione degli anni compresi tra il 1890 e il 1914) ha dunque fornito, in forma sparsa e non coordinata, una massa di materiale che ci è oggi possibile sintetizzare. Al tempo stesso si è formato un corpo sufficientemente vasto di studiosi rigorosi, in grado di dare un importante contributo al lavoro. Tale, appunto, è lo scopo di

[1] La seguente introduzione è una versione lievemente modificata del memorandum distribuito ai collaboratori della *Storia del marxismo*. Potrà quindi aiutare il lettore a comprendere la natura del compito che ci siamo prefissi, e a giudicare in quale misura siamo riusciti a conseguire i nostri obiettivi.

questa *Storia del marxismo*, che se non potrà non essere espressione di un punto di vista che appartiene a questi anni '70, ci auguriamo possa restare un'opera sostanzialmente valida per i prossimi dieci o vent'anni.

Il marxismo, la scuola teorica che nella storia del mondo moderno ha avuto maggiore influenza pratica (e le piú profonde radici pratiche), è al tempo stesso un metodo per interpretare il mondo e per cambiarlo; la sua storia deve dunque essere scritta tenendo di ciò debito conto. Non può essere soltanto la storia di ciò che i marxisti, e Marx per primo, hanno pensato, scritto e discusso, sia che essa si esplichi nella tradizionale ricostruzione dell'albero genealogico delle idee, sia attraverso il metodo marxista dell'analisi del rapporto tra «coscienza» e «essere sociale» da cui essa nasce; ma sarà anche necessario esaminare i movimenti ispirati, o che si dichiarano ispirati, alle idee di Marx, le rivoluzioni cui i marxisti hanno preso parte, e i tentativi di edificare società socialiste compiuti da marxisti che si sono trovati in una posizione che tali tentativi consentiva. Inoltre, poiché la gamma teorica delle analisi marxiste e l'influenza pratica del marxismo hanno toccato quasi tutti i campi del pensiero e dell'attività dell'uomo, la portata della nostra storia sarà necessariamente assai ampia. Il marxismo ha avuto grande importanza politica dalle rive dell'Oceano Artico alla Patagonia, e dalla Cina via via verso occidente fino al Perú. I pensatori marxisti hanno espresso opinioni in merito alla matematica, alla pittura o ai rapporti sessuali, indipendentemente dagli interventi in questi campi del potere amministrativo e statale.

In quale modo dare forma e strutturazione alla storia di un argomento tanto vasto e apparentemente illimitato è problema di importanza fondamentale. Sarà forse utile agli eventuali lettori di questa storia, una schematizzazione dei princìpî in base ai quali si è cercato di organizzarla.

Cominceremo dall'evidente presupposto che la storia del marxismo non può considerarsi conclusa, perché il marxismo è una struttura di pensiero ancora vitale e la sua continuità è stata sostanzialmente ininterrotta dai tempi di Marx ed Engels in poi. Si suppone quindi che un gran numero di lettori non si rivolgerà a quest'opera per sola curiosità accademica, come potrebbe consultare una storia dell'astrologia o della scolastica medievale, ma sarà spinto dal desiderio di scoprire se e in che

cosa il pensiero marxista contribuisce alla soluzione di problemi attuali. Vi sono marxisti che proprio ora si stanno occupando di tali problemi, e la loro attività appartiene anch'essa alla storia del marxismo. Quasi sempre essi tentano di esprimere il loro pensiero rifacendosi a specifici scritti di Marx o di marxisti venuti dopo di lui, o quanto meno di ricollegarlo ai testi in questione. In questo senso la continuità del marxismo è assai piú diretta e ovvia di quanto non lo sia quella di altre scuole di pensiero vitali ed eponime, come ad esempio il darwinismo. Non esiste scienziato operante nel campo dell'evoluzione che non renda omaggio a Darwin, ma nessuno oggi legge l'*Origine delle specie*, se non spinto da una curiosità storica, dalla *pietas* o da un interesse personale. Le opere di Marx, persino quelle della sua giovinezza, continuano invece a essere lette come validi contributi alla discussione piú attuale, e altrettanto vale per quelle di alcuni marxisti successivi.

In secondo luogo, non si vuole presupporre che l'oggetto di questa storia sia un unico marxismo specifico, per non parlare poi di un «vero» marxismo contrapposto ad altri falsi o deviazionistici. In linea di principio, di questa storia fanno parte tutte le strutture di pensiero che si dichiarano derivate da Marx o influenzate dai suoi scritti, ivi compresi gli influssi piú remoti, che ci portano lontano dalla sfera dei pensatori, dei movimenti e delle istituzioni che si definiscono marxisti. Nella misura in cui alcune idee derivate da Marx sono entrate a far parte, come alcune di Freud o di Darwin, del comune patrimonio del linguaggio intellettuale, o nella misura in cui la discussione accademica e politica affronta consapevolmente problemi posti da marxisti (fosse anche solo ai fini di una polemica), non ci sarà possibile non tenerne conto, anche se in quest'opera il problema dovrà essere relegato in posizione marginale.

L'onnicomprensività di questo programma non implica una posizione agnostica rispetto a ciò che è marxista e ciò che non lo è, e ancora meno rispetto a ciò che Marx stesso voleva veramente dire e alle interpretazioni piú o meno corrette del suo pensiero da parte dei marxisti posteriori. Tuttavia anche le interpretazioni la cui mancanza di correttezza fosse dimostrabile appartengono alla storia del marxismo. Il marxismo possiede un'unitarietà che gli deriva sia dal coerente corpo teorico elaborato da Marx, e dagli specifici problemi pratici che egli sperava di risolvere attraverso di esso – ad esempio quelli della rivoluzione e della transizione alla società socialista –, sia dalla continuità storica dei principali gruppi organizzati di marxisti, i quali tutti possono essere, per cosí dire, «collocati» in un albero genealogico il cui fusto originario è rappresentato dalle organizzazioni socialdemocratiche degli ultimi

anni della vita di Engels. Si tratta però di un'«unità nella diversità». Essa non si basa su un accordo teorico e politico, ma su obiettivi comuni (ad esempio «il socialismo»), e soprattutto sulla comune adesione, in linea di principio, a un corpo dottrinario derivato dagli scritti di Marx e di Engels, indipendentemente dalle aggiunte o dalle modifiche ad essi apportate. I «marxisti legali» della Russia zarista ne sono esclusi (diversamente, ad esempio, dal Bund) nel momento in cui di fatto e di diritto cessano di mirare all'obiettivo comune, pur mantenendo, almeno inizialmente, la fedeltà alla teoria. Del pari ne sono esclusi i fabiani (diversamente da Bernstein, politicamente molto vicino a loro e da loro direttamente influenzato), poiché rifiutavano in toto la dottrina, mentre i revisionisti avevano, nei confronti di questa, diverso atteggiamento.

A parte questo, crediamo che, tanto meno oggi, ma anche nel passato non esista un unico marxismo, bensí molti marxismi, spesso – come è ben noto – impegnati in aspre polemiche interne tanto da negare l'uno all'altro il diritto a dichiararsi tali. Questa storia non si prefigge il compito di decidere la validità delle loro rispettive pretese, se non in un senso puramente tecnico o concreto. Il compito dello storico è quello di dimostrare che Marx, quanto meno in una delle piú importanti fasi del suo pensiero, credette nell'esistenza di un «modo di produzione asiatico»; di osservare le considerazioni politiche che portarono, tra le altre, all'eliminazione di tale concetto da quasi tutto il marxismo comunista negli anni '30, e di valutare i tentativi di reintrodurlo a partire dagli anni '50. Non spetta allo studioso stabilire se coloro che rifiutano il «modo di produzione asiatico» siano marxisti migliori o peggiori di quelli che lo accettano. È compito dello storico mostrare che, tra le numerose organizzazioni di ispirazione bolscevica, i partiti comunisti ortodossi (stalinisti) furono, quanto meno tra i primi anni '20 e gli ultimi anni '50, i piú forti e importanti, mentre i teorici e i gruppi leninisti dissidenti, a parte poche eccezioni locali e per lo piú regionali, non raccolsero adesioni numeriche degne di nota. Questa constatazione però non implica alcun giudizio in merito ai relativi contributi dati dalle diverse organizzazioni, grandi o minuscole, allo sviluppo dell'analisi marxista. Lo storico dovrebbe astenersi da giudizi di questo tipo, se non quando essi non siano fondatamente contestabili in base a elementi razionali. Potrà tener conto del fatto evidente che, mentre ai comunisti ortodossi veniva praticamente impedito di applicare qualunque analisi, ad esempio agli sviluppi politici ed economici in Urss, per ovvi motivi i dissidenti leninisti dedicarono gran parte delle loro energie proprio a tale analisi. D'altra parte, però, egli si limiterà a prendere nota delle

divergenze tra queste analisi – in merito, ad esempio, alla questione se l'Urss dovesse essere considerato uno Stato proletario degenerato o una forma di capitalismo di Stato – senza pretendere di concludere una discussione ancora oggi in corso. Viceversa può e deve affermare che l'ortodossia dogmatica che venne a caratterizzare il marxismo russo dopo la morte di Lenin, ben difficilmente, per quanto ci è dato arguire, sarebbe stata approvata da Marx. Ma anche se, come è estremamente probabile, si trovasse personalmente in disaccordo con essa, sarà comunque tenuto a considerarla come uno sviluppo interno al marxismo, sviluppo che costituisce tangibilmente uno dei rami principali dell'albero genealogico del marxismo e che, dal punto di vista della politica pratica, per diversi decenni effettivamente predominò nell'ambito del suo sviluppo.

La terza proposizione è una conseguenza della seconda. È evidente che una storia collettiva del marxismo sarà scritta da autori con opinioni diverse per quel che riguarda sia gli aspetti teorici dell'analisi marxista, sia le sue conseguenze politiche. Ma per vari motivi è ben difficile che autori i quali nutrono convinzioni collocabili ai due estremi opposti possano prendere parte a questo progetto: è improbabile che chi rifiuta sia la teoria, sia gli obiettivi di Marx, o non riconosce loro alcun valore, possa dare un contributo utile alla loro storiografia, cosí come coloro che ritengono totalmente inutile e dannosa la Rivoluzione francese ben difficilmente disporranno di quel minimo di *Verstehen*, di simpatia intellettuale ed emotiva, senza la quale non è possibile scriverne la storia in modo proficuo. D'altro canto però chi considera il marxismo come una teologia dogmatica troverà grosse difficoltà – anche se dispone del benestare di autorità ufficiali – a mettere in discussione posizioni che si sente tenuto a difendere. Resta comunque una vasta gamma di interpretazioni e opinioni. Vent'anni fa questo fatto avrebbe potuto rendere impossibile la realizzazione di un progetto collettivo di questo genere, e ancora oggi l'impresa non è delle piú facili, ma l'esperienza ha dimostrato che esiste, tra gli studiosi del marxismo che nutrono opinioni diverse, un terreno comune sufficiente a renderla praticabile. Esiste, o può esistere, un accordo sui fatti concretamente verificabili. C'è già un sostanziale consenso sui meriti di molta letteratura secondaria. Qualunque sia la loro collocazione politica o ideologica, ben pochi sono gli studiosi rigorosi dell'argomento che non tengano in grande considerazione opere (anch'esse scritte da punti di vista diversi) come la *Storia della Rivoluzione russa* di Carr, la biografia di Trockij di Isaac Deutscher, o quella di *Rosa Luxemburg* di J. P. Nettl, oppure la *Storia della Socialdemocrazia tedesca fra il 1905 e il 1917* di Carl Schor-

ske, e non condividano molte delle loro tesi. Gli anni '70 sono forse il primo periodo, dopo i pochi anni precedenti il 1914, in cui è possibile a marxisti di convinzioni diverse e a seri studiosi dell'argomento, che tuttavia non si identifichino del tutto con il marxismo, elaborare una storia collettiva del marxismo che sia qualcosa di piú che un semplice elenco di divergenze d'opinione; è oggi possibile cioè riconoscere la validità di contributi scritti da autori di diverso orientamento (anche se a volte possono prestarsi alla discussione), invece di bollarli come inaccettabili.

Questo lavoro non tenterà di stabilire un accordo dove non esiste, e ancora meno di imporre ai collaboratori interpretazioni che non condividono. Tuttavia, se non c'è dubbio che in alcuni casi vi saranno capitoli o paragrafi in aperto disaccordo e talvolta persino in contraddizione, abbiamo fiducia che dal complesso dell'opera risalterà un notevole consenso in merito alla storia del marxismo, anche se non per quel che riguarda i suoi sviluppi futuri.

Questo per quel che riguarda i presupposti. Quanto al modo di affrontare l'argomento, abbiamo cercato di applicare alcuni principî che sarà opportuno indicare qui di seguito.

Il pensiero e la pratica di Marx e dei marxisti posteriori sono un prodotto del loro tempo, per quanto permanenti possano esserne la validità intellettuale o le conquiste pratiche. Devono dunque essere analizzati inseriti nelle condizioni storiche in cui furono formulati, tenendo conto cioè sia della situazione in cui i marxisti si trovarono ad agire e dei problemi che da essa derivarono, sia della specifica combinazione di materiali intellettuali con cui essi costruirono le loro idee. Parlando molto in generale, Marx derivò un'analisi della «legge del moto» del capitalismo dalla fase che egli stesso visse, verso la metà dell'Ottocento, e piú in particolare dalla sua versione inglese; e ciò egli fece al modo di un pensatore del suo secolo, che aveva subito cioè un certo tipo di educazione, che si era nutrito di un corpo specifico di informazioni ed esperienze, che condivideva alcune nozioni comuni a quel periodo, ecc. Questo vale peraltro anche per i marxisti successivi, per le cui idee e azioni gli scritti dei marxisti precedenti e le esperienze e tradizioni dei movimenti marxisti rappresentarono naturalmente un elemento formativo determinante. Per questo motivo questo lavoro cercherà di stabilire non solo che cosa fossero le diverse scuole di marxismo nei diversi periodi – scuole non solo in senso metaforico, ma anche in quello letterale delle organizzazioni, dei gruppi, ecc., in cui si impa-

rava a diventare marxisti – ma anche quali fossero gli scritti di Marx e di altri «autorevoli» marxisti di cui si poteva disporre nei diversi periodi, e quando possibile, quale ne fosse la diffusione.

In quanto prodotto di una specifica situazione storica, il marxismo inevitabilmente si sviluppò e si modificò alla luce dei suoi cambiamenti, come conseguenza cioè delle piú ampie trasformazioni storiche, del mutare delle circostanze, della scoperta di nuovi dati, delle lezioni dell'esperienza, per non parlare poi dei cambiamenti avvenuti nella temperie intellettuale circostante. Ciò vale sia per la teoria, sia per la strategia del marxismo, ma non implica necessariamente una loro trasformazione sostanziale, anche se vi furono marxisti, come i revisionisti bernsteiniani, secondo i quali questa trasformazione doveva avvenire. Lo stesso pensiero di Marx si sviluppò in questa direzione, ad esempio tra il 1840 e il 1860, e la successiva evoluzione del marxismo è dovuta in larga misura a tentativi di tenere conto dei problemi – teorici e pratici – che via via nascevano dalle nuove situazioni storiche, o da contingenze per le quali gli scritti di Marx e di Engels non fornivano indicazioni specifiche o davano indicazioni estremamente generiche.

Escludendo i cambiamenti che non influirono tanto sullo sviluppo delle teorie generali dei marxisti, quanto su quello delle loro idee strategiche e tattiche, le categorie piú significative dei cambiamenti sono:

1) lo sviluppo del capitalismo mondiale, che modificò il sistema a tal punto che in diverse occasioni si fu costretti a riconoscere una «nuova fase» del capitalismo, come accadde, alla fine del secolo XIX, per l'«imperialismo»;
2) la diffusione geografica del marxismo e dei movimenti marxisti, che li portò in paesi del tutto diversi da quelli dell'Europa centrale e occidentale, base di gran parte delle analisi concrete di Marx e dei primi movimenti operai marxisti (ad esempio la Cina);
3) le rivoluzioni vittoriose, che per la prima volta posero i marxisti di fronte ai problemi dell'organizzazione statale e della costruzione del socialismo, per i quali la precedente teoria marxista non forniva in pratica alcuna indicazione concreta (esempio tipico, la Russia dopo la Rivoluzione d'ottobre);
4) i successivi sviluppi nella parte del mondo in cui i movimenti o partiti marxisti detenevano il potere statale, per i quali gli scritti di Marx non contenevano, a fini pratici, la benché minima indicazione concreta (ad esempio, i rapporti tra paesi socialisti);

5) lo schema ineguale, divergente (e forse convergente) dello sviluppo su scala mondiale, che riunisce in sé tutti i cambiamenti testè elencati.

Fortunatamente la maggior parte di queste trasformazioni è aggregata cronologicamente, cosicché un'adeguata periodizzazione ci permette, pur con alcune riserve, di presentarle non solo in modo distinto, ma anche nella loro interazione.

Le principali suddivisioni cronologiche che ci siamo proposti sono le seguenti:

1) *prima del 1848-50*. È il periodo delle origini del socialismo e della formazione del pensiero di Marx. Coincide con la prima grande crisi di sviluppo del primo capitalismo industriale (anni '30 e '40), che in alcuni paesi è allo stesso tempo crisi di transizione verso il capitalismo industriale, nonché con la crisi rivoluzionaria che ha il suo apice nel 1848. Sebbene Marx ed Engels svolgessero un ruolo attivo e di rilievo nella vita politica, ai fini pratici, non esiste ancora alcun movimento marxista.

2) *1850-75-83*[2]. È il periodo classico dello sviluppo capitalistico nell'Ottocento: la rapida evoluzione di un sistema mondiale di capitalismo liberale, che aveva il suo centro in Inghilterra, le prime fasi di un grande sviluppo industriale nei piú importanti paesi «sviluppati» dell'Occidente, e la concomitante costituzione di un sistema internazionale di Stati capitalistici (Usa, Germania, ecc.); la nascita di un movimento operaio sul continente europeo (la Prima Internazionale); la prima «crisi dei paesi sottosviluppati» (il movimento rivoluzionario in Russia); la Comune di Parigi, al tempo stesso l'ultima delle rivoluzioni giacobine e la prima di quelle proletarie. Questo periodo coincide con la maturazione del pensiero di Marx, e vede il suo secondo importante intervento nell'attività politica (periodo della Prima Internazionale). Non esiste tuttavia, con la parziale eccezione della Germania, un movimento marxista degno di nota, e l'ascendente di Marx è trascurabile.

[2] Dal punto di vista dei cambiamenti storici sarebbe forse piú logica una data situata negli anni '70 (crisi e punto di svolta dell'economia nel 1873, Comune di Parigi nel 1871, fine della Prima Internazionale nel 1872, unificazione del partito socialdemocratico tedesco nel 1875), ma è forse piú comoda la data della morte di Marx. Dal punto di vista pratico la cosa non comporta molta differenza, in quanto dai primi anni '70 in poi l'opera teorica e pratica di Marx è scarsa.

3) *1883-1914*. È il periodo del marxismo sviluppato soprattutto da uomini e partiti della Seconda Internazionale. Il suo sfondo immediato è la seconda crisi di sviluppo del capitalismo mondiale, il periodo di grande depressione e tensioni che va dal 1873 al 1896, dal quale emerge una nuova fase del capitalismo (l'«imperialismo»), con nuove caratteristiche tecnologiche, economiche, sociali e politiche, e quindi con nuove prospettive strategiche di cui i marxisti tentano di tener conto a partire dalla fine degli anni '90 («crisi del marxismo»). Non intendiamo tuttavia introdurre nella nostra presentazione tutte le principali sottoperiodizzazioni. I partiti operai di massa, sempre piú egemonizzati e guidati dal marxismo – cosí come esso veniva formulato soprattutto dal partito socialdemocratico tedesco – e i movimenti rivoluzionari marxisti nei paesi agrari sottosviluppati dell'Europa orientale e meridionale portano rapidamente allo sviluppo della Seconda Internazionale. Tale espansione produce importanti divergenze, ad esempio:

a) in generale tra movimenti nazionali (la questione nazionale);
b) tra i paesi «sviluppati», dove questi movimenti operano in una condizione di capitalismo stabile e in una situazione politica borghese-democratica; sono paesi che si distinguono ancora tra quelli in cui i movimenti operai seguono le direttive marxiste – il continente europeo – e quelli in cui ciò non avviene – i paesi anglosassoni e
c) i paesi e le regioni sottosviluppate d'Europa. Qui si riscontrano condizioni di crisi rivoluzionaria (la *jacquerie* romena, la rivoluzione russa del 1905) e insieme movimenti rivoluzionari per lo piú sottoposti all'influenza ideologica dei movimenti proletari occidentali (la socialdemocrazia russa), sebbene debbano affrontare problemi del tutto diversi;
d) le prime fasi dei movimenti per la liberazione nazionale nei paesi coloniali e semicoloniali del «Terzo Mondo», che sino a quel momento erano stati appena toccati, con alcune eccezioni (l'Indonesia, l'influenza dei *narodniki* russi in India), dalle teorie e dalla pratica dei socialisti europei.

Contemporaneamente la rivoluzione del 1905 pone una nuova serie di problemi: i «modelli» del 1789, e persino quello del 1848, non costituiscono piú un'indicazione adeguata, e nemmeno plausibile, e la discussione che ne nasce anticipa i successivi problemi del potere proletario.

4) *1914-49*[3]. Tenendo debito conto di una o due importanti suddivisioni, segnate dalla «grande crisi» del 1929-33 e dalla seconda guerra mondiale, è il periodo del marxismo della Terza Internazionale, che va, molto approssimativamente, dalla Rivoluzione d'ottobre alla Rivoluzione cinese.

È il periodo della crisi generale del capitalismo (guerra, rivoluzioni, collasso economico, fascismo, guerra), della Rivoluzione d'ottobre, che crea il primo paese socialista, e della diffusione dei movimenti marxisti nel mondo coloniale e semicoloniale, come elemento della rivoluzione nel Terzo Mondo.

La diversità di sviluppo è ormai tale che occorre prendere in considerazione tre settori principali e distinti, per quanto in interazione:

a) i paesi sviluppati, in cui, dopo il crollo delle speranze in una rivoluzione mondiale nate nel 1918-23, il settore rivoluzionario (cioè, per la stragrande maggioranza, comunista) del movimento marxista rappresenta una minoranza – almeno fino alla seconda guerra mondiale – mentre prevalgono i movimenti operai riformisti (compresi quelli che si rifanno a un marxismo sempre piú edulcorato), sino a quando sussistono le condizioni di una democrazia borghese;
b) i paesi sottosviluppati dell'Europa orientale e meridionale e del Terzo Mondo;
c) l'Urss, dove si pongono i problemi del dopo-rivoluzione.

Questi tre settori sono collegati da comuni sviluppi globali che li coinvolgono tutti contemporaneamente (guerra, crisi post-rivoluzionaria bellica, depressione, fascismo, guerra) o da un parallelismo cronologico sulla cui esatta natura non occorre per il momento indagare (ad esempio stabilizzazione capitalistica e Nep; o industrializzazione-collettivizzazione e crisi); ma anche dal massiccio predominio della Rivoluzione d'ottobre, dell'Urss, nell'ambito dei movimenti rivoluzionari marxisti, e dal «Partito internazionale» monocentrico, il komintern, sempre piú dominato dai russi.

[3] L'inizio di questo periodo è abbastanza evidente: il crollo della Seconda Internazionale nel 1914, che per di piú rappresenta un utile punto di osservazione per esaminare da una parte i precedenti sviluppi delle correnti rivoluzionarie che piú avanti confluirono nel bolscevismo, dall'altra lo sviluppo della Rivoluzione del 1917. La sua conclusione è piú problematica, in quanto lo sviluppo mondiale è oggi tanto diseguale che nessuna data è del tutto soddisfacente per l'intero globo. La Rivoluzione cinese presenta tuttavia il vantaggio di *a*) sottolineare la crescente importanza della liberazione coloniale, e *b*) di coincidere con la stabilizzazione del capitalismo postbellico.

5) *dal 1949 in poi.* È il periodo del marxismo di fatto policentrico e poi accettato come tale, quello della prima stabilizzazione generale e duratura del capitalismo internazionale a partire dal 1914. È anche il periodo in cui trionfa la rivoluzione antimperialistica del Terzo Mondo, trionfo che assume la forma di una generale decolonizzazione politica e di una parziale vittoria della rivoluzione sociale, il cui punto piú avanzato è segnato dalla costituzione di diversi Stati comunisti. Tra questi, a loro volta, il trionfo del comunismo in Cina è di gran lunga lo sviluppo piú significativo. In terzo luogo, è il periodo in cui l'Urss estende il proprio tipo di sistema socialista a numerosi paesi europei, e giunge a essere la seconda grande potenza in quello che in questi anni è divenuto un sistema internazionale basato su una rivalità bilaterale.
La varietà e la complessità di questi sviluppi e la disintegrazione della forza marxista predominante nel periodo 1914-49, il comunismo russocentrico, sono tali da rendere estremamente difficile un esame coerente del periodo. La cosa migliore sarà forse di considerarlo come un periodo di grande espansione del marxismo, ma al tempo stesso di grande crisi secolare, in cui le analisi e insieme le prospettive degli anni 1914-49 sono state sostanzialmente modificate alla luce degli sviluppi avvenuti nei tre settori del mondo.
Ora come ora non proporremo alcuna conclusione cronologica di questo periodo. La nostra storia si concluderà con un esame della situazione del marxismo nella sua nuova fase pluralistica e policentrica, in cui si tenterà di chiarire la natura dei diversi tipi di problemi che oggi si presentano all'analisi marxista, e delle diverse scuole e correnti del marxismo oggi.

È apparso opportuno, ai fini pratici, trattare insieme gli ultimi due periodi, in quanto sia nel campo teorico, sia in quello pratico il marxismo mondiale nel periodo tra il 1917 e il 1956 fu dominato dall'esistenza di un unico movimento comunista globale, il cui centro era l'Urss e la cui testa era il Partito comunista sovietico. Di conseguenza la quarta e ultima parte di quest'opera prenderà in esame la situazione del marxismo dopo il 1956, un anno che segna un'importante cesura nella storia del movimento comunista internazionale. Non si vuole imporre nessuna data conclusiva a questo studio per sua stessa natura aperto. Occorrerà comunque tenere presente che gli anni intorno al 1975 hanno segnato un'importante trasformazione del capitalismo internazionale, e cioè la fine di una lunga stabilità, di una prosperità prima mai

conosciuta e di un'espansione economica globale, e l'inizio di un prolungato periodo di crisi.

Le principali suddivisioni cronologiche non si limitano a definire la narrazione, la struttura «événementielle» della nostra esposizione storica, ma anche il suo schema analitico. Il valore dell'opera progettata sta infatti non in un accumulo o in una sintesi di informazioni, ma nella formulazione e soluzione di alcuni problemi. Dove non sia possibile dare risposta a una domanda, o quando il disaccordo tra i collaboratori produca diverse risposte alternative, speriamo che la formulazione e l'ordinamento del materiale siano tali da chiarire la natura dei problemi in questione.

I lettori di quest'opera si porranno domande che pensiamo sia possibile formulare nei termini seguenti:

a) In che modo il marxismo ha interpretato le complesse trasformazioni del mondo?
b) In che modo ha sviluppato strategie, forme di organizzazione ecc., tali da aprire la via alle trasformazioni rivoluzionarie, che erano state l'obiettivo di Marx, o agli altri obiettivi che altri marxisti possono avervi sostituito?
c) Dove ha vinto, in quale modo la rivoluzione si è dedicata all'edificazione di nuovi sistemi sociali di tipo socialista?

È possibile riformulare queste stesse domande, senza tuttavia alterare la trattazione storica dell'argomento (ad esempio: in quale misura l'interpretazione marxista del mondo è stata adeguata?; in quale misura i marxisti sono riusciti a edificare sistemi o società socialisti?, ecc.). Se non in termini molto generici e astratti, quindi, i problemi analitici e politici che i marxisti si sono posti nascono esclusivamente nel contesto di concrete situazioni storiche, e nell'ambito di tali situazioni vengono risolti. L'esperienza di una loro formulazione e soluzione in una contingenza precedente rimane come base di nuove formulazioni (forse modificate) e di nuove soluzioni (forse modificate) all'interno di situazioni nuove. In altre parole, le nuove situazioni concrete permettono ai marxisti di dare corpo ai contorni di questioni e di soluzioni ipotizzate o adombrate dagli specifici elementi dell'analisi generale precedente (da Marx o da qualche altro teorico marxista), che non erano state però discusse in termini concreti. L'analisi marxista è dunque costituita da un costante e reciproco rapporto tra dottrine ed esperienze del passato e situazione presente, in cui ciascuna influisce sull'altra.

Si tratta di un processo ben noto: nondimeno qualche esempio servirà a chiarirlo. I marxisti affrontano i problemi dell'automazione mo-

derna, problemi che ben difficilmente potevano essersi posti prima della metà del secolo xx, alla luce dei profetici passi reperibili nei *Grundrisse* del 1857-58. Anzi, in un certo senso, la scoperta dell'importanza di tali passi è dovuta all'emergere, nella nostra epoca, del problema concreto dell'automazione. Ai fini pratici, il problema di come interpretare il carattere del capitalismo postbellico si è posto solo negli anni '50, e ha comportato la riconsiderazione di tutta una serie di analisi precedenti, del capitalismo in generale, delle sue successive fasi di sviluppo riconosciute dai marxisti (quelle «classiche» dei tempi di Marx, il capitalismo imperialistico-monopolistico, le cui analisi furono formulate all'incirca tra il 1900 e il 1929, la «crisi generale del capitalismo», ecc.). A sua volta ciò comporta importanti conseguenze sul piano strategico e tattico. In quale misura è giusto che i sindacati rivoluzionari adattino la loro politica alle condizioni di una struttura economica capitalistica nuova, e per lunghi periodi di tempo stabile e prospera, come hanno fatto de jure o de facto (sia pure con un certo ritardo) la Cgt e la Cgil dopo la delusione delle speranze in una crisi postbellica? In quale misura tale adattamento può (o poté) portare a un inevitabile riformismo di tipo socialdemocratico, come sostiene dagli anni '60 in poi l'estrema sinistra? Le risposte a queste domande devono a loro volta fondarsi sull'analisi della situazione che le ha fatte nascere, nonché delle forze sociali e politiche che hanno determinato formulazioni e risposte, o che hanno sostenuto ciascuna delle strategie e tattiche possibili.

Quanto al rapporto tra le nuove risposte e la massa accumulata della precedente dottrina marxista, i marxisti sono sempre stati divisi tra coloro che ritenevano che esse dovessero comportare una «revisione» formale della dottrina in questione, e quelli che non lo ritenevano necessario, e i primi sono a loro volta divisi tra chi era disposto a spingere la «revisione» formale al punto di abbandonare la dottrina, e quelli che sceglievano invece di rimanere «marxisti». Tali differenze sono importanti solo ai fini della storia dottrinaria del marxismo. Nella pratica, ogni tipo di movimento marxista che abbia avuto un significato concreto, e ogni versione dell'analisi marxista che abbia esercitato qualche influenza, quanto meno in alcune fasi del suo sviluppo, ha modificato le dottrine del passato alla luce delle mutate condizioni. È compito dello storico prendere atto di queste modifiche e analizzarle, indipendentemente dal fatto che esse siano bollate come revisionistiche[4].

[4] Il vero e proprio «fondamentalismo» marxista (per servirsi di un parallelo teologico) è raro, e laddove esiste – come nel minuscolo partito socialista di Gran Bretagna, che dal 1905 predica lo stesso vangelo – è privo di ogni interesse pratico o teorico. Quella che pretende di essere fedeltà letterale alla dottrina marxista consiste per lo piú nella scelta di un gruppo di «testi» tratti dalla

La trattazione dei maggiori problemi del marxismo non può essere meccanicamente adattata a uno schema cronologico, né può essere spezzettata secondo le sue esigenze. Esistono quattro possibili soluzioni, ciascuna delle quali potrà essere utilizzata in base alla sua convenienza o alle necessità di un'esposizione lucida e sistematica:

1) Individuare un tema e considerarlo nel suo complesso, indipendentemente dallo schema cronologico (e sarà forse questo il metodo piú adatto alla parte introduttiva dell'opera e alla conclusione).
2) Limitare la trattazione di un argomento esclusivamente al periodo in cui esso si è posto storicamente (ad esempio, la trattazione dell'analisi generale di Marx sul capitalismo si limiterebbe al periodo 1850-75-83). Come espediente per ovviare a questa difficoltà utilizzeremo inoltre dei «ritratti» di marxisti eminenti, che pur essendo in genere inseriti nel punto piú adatto del periodo cui appartennero, discuteranno anche le questioni teoriche nate dall'attività dei loro soggetti. Il «ritratto» di Rosa Luxemburg, ad esempio, verrà inserito nel periodo 1883-1914, presumibilmente a proposito della contemporanea discussione sulla strategia proletaria e l'imperialismo. Per quanto possibile, tuttavia, esso definirà e discuterà tutto il complesso di problemi e dibattiti legati a quel periodo, e da quel periodo in poi, alla figura della Luxemburg, fornendo, dove sarà necessario, riferimenti e rimandi a periodi successivi (o precedenti).
3) Nella misura in cui ciò non sia sottinteso nel punto precedente, estendere la discussione di determinati problemi oltre i limiti cronologici in cui essi si posero: ad esempio, nell'ambito del periodo 1883-1914 è sembrato opportuno non limitare la discussione sull'analisi marxista dell'imperialismo ai suoi sviluppi precedenti il 1914 (Kautski, gli influssi hobsoniani, Hilferding, Luxemburg), estendendola invece agli sviluppi successivi (ad esempio Lenin, Sternberg) e dando al caso qualche breve anticipazione sul dibattito postbellico in merito alle trasformazioni dell'imperialismo o alla validità dell'analisi (Sweezy, Barrat Brown, Jalée, Kidron ecc.).
4) Suddividere cronologicamente la trattazione di un argomento, ritornando su di esso in ogni periodo successivo (ad esempio, i temi

passata dottrina che rispondano alle esigenze di chi li sceglie, o nel mantenere come corpo dogmatico la dottrina istituzionale, mentre accanto ad essa viene applicata di fatto un'altra teoria non riconosciuta ufficialmente.

della natura della rivoluzione proletaria o delle prospettive sulla fine, crollo o trasformazione del capitalismo non possono non ricorrere nei vari periodi, nel contesto delle mutate condizioni del periodo stesso).

Poiché è nostro proposito occuparci della storia del marxismo e dei suoi sviluppi, le questioni che ne esulano verranno considerate solo nella misura in cui riguardano il nostro soggetto, o per quanto è necessario al fine di fornire un minimo di informazione sui retroscena storici che altrimenti potrebbero risultare oscuri. Il problema di come trovare un giusto equilibrio potrà essere illustrato nel modo migliore attraverso alcuni esempi. Non intendiamo, ad esempio, scrivere una storia – per quanto breve – della Rivoluzione di ottobre, o del ruolo che Lenin vi svolse; vogliamo invece valutare i contributi dati dalla Rivoluzione d'ottobre allo sviluppo del marxismo, e la sua importanza nell'ambito di tale sviluppo. Ciò significa che la nostra storia trascuri del tutto Kerenskij, Kornilov o l'incrociatore Aurora, ma certo si soffermerà di piú su problemi come la natura del partito bolscevico e il suo ruolo rivoluzionario, la transizione dalla rivoluzione borghese-democratica a quella proletaria, le previsioni sulla natura, la struttura e il programma del potere proletario (*Stato e rivoluzione*), la presa di potere in un paese cui mancavano alcune condizioni indispensabili all'edificazione del socialismo («Mosca o Berlino?»), l'atteggiamento dei diversi marxisti di fronte alla Rivoluzione d'ottobre, gli effetti della Rivoluzione d'ottobre sui diversi movimenti operai e socialisti (la forza d'attrazione del bolscevismo e del modello russo), ecc.

Una storia del marxismo non può non essere anche, in parte, una storia della critica al marxismo, almeno in quanto la discussione marxista stessa tenta di refutare tali critiche o di scendere a patti con esse (ad esempio, nel campo dell'economia, ciò avvenne con le tesi di Boehm-Bawerk). La critica antimarxista merita inoltre una breve trattazione dove il tentativo di fornire un'alternativa all'analisi marxista abbia dato un contributo sostanziale allo sviluppo della scienza (non marxista) in genere: ad esempio, Max Weber. Nel complesso tuttavia non si intende fornire una trattazione sistematica dello sviluppo dell'antimarxismo, ed è probabile che non ci si troverà di fronte alla necessità di farlo.

Qualche osservazione, infine, su questo primo volume della *Storia del marxismo*. Si tratta di un volume per sua natura diverso da quelli

successivi, in quanto si occupa degli sviluppi avvenuti durante la vita di Marx e di Engels e, soprattutto, dell'attività e degli scritti dei fondatori del marxismo, e cioè del suo punto di partenza. Per i marxisti successivi Marx ed Engels sono stati e rimangono un punto di riferimento fisso, e con la morte di Engels costituiscono un corpus chiuso di testi e dati, cui i «classici» non possono ormai aggiungere piú nulla. Si potranno al massimo scoprire e pubblicare scritti rimasti inediti o portare alla luce aspetti meno conosciuti o ignorati della loro attività. Questi scritti e questa attività possono essere, e sono stati, analizzati, interpretati e chiosati. Inoltre, e ciò senza dubbio sarebbe piaciuto di piú a Marx ed Engels, il loro metodo di pensare e di agire potrà essere, ed è stato utilizzato per interpretare e cambiare un mondo che, evidentemente, per molti aspetti non è rimasto quello che era durante la vita dei fondatori. La prima generazione di marxisti ebbe ancora la possibilità di consultare in alcune occasioni lo stesso Marx, molto piú spesso Engels, ma come è evidente dal 1895 ciò non fu piú possibile. È quindi inevitabile che l'opera dei fondatori debba essere analizzata diversamente da quella dei loro successori. Prendiamo un esempio. Sappiamo che Marx riteneva di essere proceduto da una posizione di giovane hegeliano di sinistra, *attraverso* Feuerbach, sino a una posizione che, a meno di voler essere pedanti, può essere definita «marxiana», sebbene non fosse che il punto di partenza di una successiva elaborazione ed evoluzione teorica. A quale punto della sua carriera egli sia dunque divenuto il Marx «marxiano» è una questione che ha suscitato un acceso dibattito tra marxisti e non marxisti, specialmente dopo la pubblicazione dei *Frühschriften* nel 1932; un punto cruciale in discussione è costituito dalla possibilità di stabilire il momento in cui tale passaggio segnò un punto di rottura e di rifiuto nei confronti del precedente pensiero di Marx. Tale dibattito aveva, o si riteneva avesse, vaste implicazioni politiche. È evidente però che agli occhi di Marx il problema, se pure si pose, ebbe un aspetto del tutto diverso. Se mai egli pensò al rapporto tra i *Manoscritti* del 1844 e, diciamo, il *Capitale*, non è certo possibile che lo abbia fatto nei termini assunti dal dibattito dopo il 1932. Occorre presumere che egli considerasse quei *Manoscritti* semplicemente come una fase del suo sviluppo teorico, comprendente opinioni ormai abbandonate e altre che ancora sosteneva. È del tutto improbabile che abbia pensato a un confronto sistematico del Marx del 1844 con quello del 1867, in quanto si rendeva perfettamente conto di quale fosse la continuità, o la discontinuità, tra le due posizioni. Tutt'al piú poteva sentire il bisogno (come nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale*) di chiarire la sua posizione rispetto, ad esempio, Hegel, alla luce della

critica e della voga intellettuale del momento. Le sue osservazioni ad hoc non possono però essere considerate nella stessa luce delle successive discussioni sul problema della continuità del suo pensiero.

Sarà forse opportuno un altro esempio. Anche il rapporto tra il pensiero di Marx e quello di Engels è stato fonte di ampi dibattiti già durante la loro vita. Alcuni autori sono giunti addirittura a indicare non solo una diversità tra i due pensatori, ma un'effettiva incompatibilità tra i due pensieri, o quanto meno tra le loro implicazioni. È ovvio naturalmente che Marx ed Engels non furono pensatori identici, in quanto individui diversi. Engels si rendeva perfettamente conto della maggiore genialità di Marx, sebbene non ci sia stato conservato alcuno scritto di Marx che dia atto del benché minimo senso dell'inferiorità di Engels. Tra i due si era inoltre stabilita evidentemente una divisione del lavoro, in cui certi argomenti spettavano all'uno o all'altro; le questioni militari, ad esempio, erano pertinenza di Engels. Non v'è dubbio poi che fra i due vi siano stati a volte dei disaccordi, e che vi siano state occasioni in cui ciascuno di loro tenne conto delle critiche dell'altro.

Risulta inoltre evidente che i loro modi di pensare e di lavorare erano diversi. Marx, tranne forse quando si avvicinavano le scadenze, trovava estremamente difficile, e anzi nella maggior parte dei casi impossibile, portare a compimento i progetti per le sue opere teoriche di maggior respiro. Anche quando sembrava esservi riuscito, non riusciva a resistere alla tentazione di modificare ed elaborare i testi finiti; ne sono testimonianza i sostanziali cambiamenti subiti dal primo volume del *Capitale* tra la prima edizione (1867) e quelle postume curate da Engels (1884 e 1891). Engels invece scriveva rapidamente, in modo assai lucido, spinto da una cura forse piú costante, specie dopo la morte di Marx, per la sistematica presentazione popolare delle idee di Marx e sue, piuttosto che per un ulteriore sviluppo della teoria. Infine è inutile negare che non sempre i loro pensieri seguirono le medesime direttrici. Sembra ormai assodato che il libro che Marx sperava di scrivere per ispirazione dei lavori di L. H. Morgan e di altri etnologi del suo tempo sarebbe stato piuttosto diverso – a giudicare dalle sue annotazioni preliminari – da quello che fu poi scritto da Engels, cercando di attenersi alle intenzioni del compagno, sotto il titolo di *Origini della famiglia, della proprietà privata e dello stato*.

È quindi legittimo e necessario cessare di considerare Marx-Engels come un unico pensatore a due teste, anziché come due pensatori distinti. Ciò nonostante il fatto fondamentale rimane una collaborazione durata una vita, senza alcuno screzio intellettuale. E tanto stretta fu questa collaborazione che Marx non solo riconobbe i contributi di En-

gels al proprio pensiero, ma gli chiese persino di scrivere articoli che sarebbero comparsi sotto il suo nome (o che dovevano essere considerati scritti da lui). Nulla sta a dimostrare che Marx abbia espresso o sentito la benché minima riserva, ad esempio, per l'*Anti-Dühring* di Engels, oggi considerato la piú specifica formulazione delle posizioni engelsiane. In poche parole, l'analisi delle possibili divergenze tra i pensieri e le attività di Marx e di Engels rientra certo nella successiva storia del marxismo, ma non in quella dello sviluppo di Marx e di Engels stessi.

Questo primo volume deve prendere in considerazione sia i problemi dello sviluppo di Marx e di Engels, sia quelli che sarebbero poi sorti dopo che la loro vita e le loro opere si trasformarono in marxismo. Dal punto di vista della storia del marxismo la seconda serie di problemi ha un'importanza fondamentale, e i collaboratori della nostra opera hanno tentato di tenere conto degli sviluppi e dei dibattiti successivamente provocati dall'opera dei classici, e di soffermarvi la loro attenzione. Si considera inoltre in quale misura il termine «marxismo» stesso fosse usato, e sia oggi applicabile, durante la vita di Marx ed Engels; se ne occupa soprattutto il capitolo di George Haupt, ma anche altrove si fa riferimento al problema. Abbiamo presupposto che l'opera sistematica intrapresa da Engels dopo la morte di Marx per pubblicare un corpus dei propri scritti e di quelli di Marx, per individuare in essi ciò che aveva valore permanente, per creare un corpo interpretativo e teorico coerente e per chiarire i problemi mal definiti, costituisca la prima fase nell'edificazione di quella che è la principale tradizione del marxismo. Tuttavia, per quanto sia inevitabile che questo volume sia proiettato in avanti, si è intenzionalmente cercato di evitare di scrivere la storia dei classici alla luce degli sviluppi successivi. Il periodo considerato arriva fino al 1895, pur tenendo conto degli avvenimenti degli anni successivi. L'unico capitolo che colleghi esplicitamente Marx ed Engels alla nostra epoca è quello che schematizza le fortune dei loro scritti a partire dalla prima edizione sino ad oggi. Si tratta evidentemente di un capitolo indispensabile, in quanto gran parte dei successivi sviluppi del marxismo, per quanto riguarda almeno le questioni teoriche, hanno assunto come punto di partenza il corpus di testi classici disponibili in un qualunque momento dato, e consiste in larghissima misura di un commento e di un'elaborazione critica di tali testi. Il capitolo non ha naturalmente la presunzione di competere con i preziosi e voluminosi studi che già esistono sulla bibliografia di Marx e di Engels.

Quanto allo sviluppo del pensiero di Marx e di Engels (un capitolo tenta di individuare gli specifici contributi apportativi da Engels), la letteratura sull'argomento è già enorme. Non abbiamo tentato di metterci

in diretta competizione con ciò che è stato scritto, ma – come si è detto – abbiamo cercato di fornire una base per lo studio dei successivi sviluppi del marxismo. Ci siamo proposti di collocare Marx ed Engels nel contesto della loro età, e soprattutto in quello della tradizione socialista che fu da loro trasformata. Un capitolo sul giovane Marx – il primo e transitorio periodo che si concluse tra la metà e la fine degli anni '40 – era indispensabile. Per il resto abbiamo cercato di esaminare tre aspetti del Marx teorico maturo, che sono stati oggetto di un continuo dibattito sin dalla sua morte: l'economista, il filosofo e lo storico. Vale la pena di osservare che il capitolo su Marx economista è l'ultimo lavoro scritto dal compianto Maurice Dobb: al momento della sua morte il capitolo non era ancora stato interamente dattiloscritto. Un altro capitolo affronta la complessa questione di quale fosse il pensiero di Marx e di Engels in merito a ciò che potremmo genericamente definire la politica, nei suoi aspetti essenziali quali lo Stato, la rivoluzione e la lotta di classe. Poiché non è possibile separarlo dalle concrete attività e analisi politiche dei classici, si è ritenuto opportuno dare a questo capitolo un taglio piú cronologico.

Questo volume non si prefigge certamente di aprire polemiche, sebbene sia impossibile scrivere su qualunque aspetto della vita e dell'opera di Marx e di Engels senza trovarsi in un rapporto di consenso-dissenso con le posizioni assunte dalla letteratura marxista e antimarxista del secolo passato e di questo. Le interpretazioni degli autori sono personali e non si è cercato in alcun modo di arrivare a fondere posizioni diverse, se non contrastanti. Non ci siamo nemmeno proposti di aggiungere qualcosa alla conoscenza di Marx, di Engels e del movimento socialista nel corso della loro vita: l'enorme mole di erudizione dedicata a tali questioni da diverse generazioni di studiosi renderebbe questo compito praticamente impossibile. Vogliamo invece porre soprattutto le basi su cui costruire i successivi volumi di questa *Storia del marxismo*.

ERIC J. HOBSBAWM

Londra, estate 1978.

[Traduzione di Enrico Basaglia].

Il marxismo ai tempi di Marx

E. J. HOBSBAWM

Marx, Engels e il socialismo premarxiano

Marx ed Engels approdarono relativamente tardi al comunismo. Engels si dichiarò comunista alla fine del 1842, mentre Marx probabilmente non lo fece che nella seconda parte del 1843, dopo una resa dei conti piú complessa e prolungata con il liberalismo e la filosofia hegeliana. Persino in Germania, paese politicamente arretrato, essi non furono i primi. Molti *Handwerkgesellen*, gli operai tedeschi che lavoravano all'estero, avevano già preso contatto con movimenti comunisti organizzati e avevano già espresso il primo teorico comunista nato in Germania, il sarto Wilhelm Weitling, la cui prima opera fu pubblicata nel 1838 (*Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*). Tra gli intellettuali, Moses Hess precedette – e anzi dichiarava di essere stato lui a convertirlo – il giovane Friedrich Engels. La questione della priorità nell'ambito del comunismo tedesco è comunque irrilevante. Nei primi anni '40 esisteva già da tempo in Francia, in Inghilterra e negli Stati Uniti un fiorente movimento comunista, sia teorico che pratico.

Che cosa sapevano di questi movimenti i giovani Marx ed Engels? Che cosa avevano attinto da essi? In quale rapporto si pone il loro socialismo con quello degli antecessori e dei contemporanei? In questo capitolo cercheremo di dare una risposta a questi interrogativi.

1. *La preistoria del comunismo.*

Prima di procedere si dovranno però mettere da parte i personaggi preistorici della teorizzazione comunista, anche se in genere gli storici del socialismo non mancano di rendere loro omaggio: anche ai rivoluzionari piace avere degli antenati. Il socialismo moderno non deriva da Platone o da Thomas More, e nemmeno da Campanella, sebbene il giovane Marx fosse rimasto impressionato dalla *Città del Sole* tanto da includerla in una «Biblioteca dei piú eccellenti scrittori socialisti

stranieri», progettata con Engels e Hess nel 1845 e poi non realizzata[1]. Opere come queste avevano un certo interesse per i lettori del secolo scorso, in quanto una delle maggiori difficoltà della teoria comunista per gli intellettuali urbani consisteva nel fatto che il funzionamento concreto di una società comunista mancava di precedenti e solo con difficoltà poteva essere reso plausibile. Il titolo del libro di Thomas More, anzi, divenne il termine usato per definire qualunque progetto di futura società ideale, il che, nel secolo XIX, significava soprattutto società comunista: utopia. E poiché almeno uno dei comunisti utopisti, E. Cabet (1788-1856), fu anche un ammiratore di More, il termine non può dirsi scelto male. Tuttavia la procedura normalmente seguita dai pionieri del socialismo e del comunismo nel primo Ottocento, se è abbastanza definita da poter essere studiata, non consisteva nel derivare le loro idee da qualche autore remoto, bensí nello scoprire, nell'accingersi a elaborare una propria critica della società o utopia, la pertinenza di qualche precedente pensatore che avesse architettato repubbliche ideali; dopo di che se ne faceva uso e lo si elogiava. La voga settecentesca della letteratura utopistica – non necessariamente comunista – aveva reso abbastanza familiari le opere di questo genere.

Nemmeno i numerosi esempi storici di comunità cristiane comuniste – indipendentemente dai diversi gradi di conoscenza che di esse si aveva – possono essere indicati tra gli ispiratori delle moderne idee socialiste e comuniste. Non è chiaro in quale misura le piú antiche fra esse (come i discendenti degli anabattisti del secolo XVI) fossero note ai piú. È certo comunque che il giovane Engels, menzionando diverse comunità di questo tipo per dimostrare la praticabilità del comunismo, si limitò a esempi relativamente recenti: gli *shakers* (che egli considerava «le prime persone che in America e nel mondo in generale hanno fatto nascere una società sulla base della comunità dei beni»), i «rappiti» e i «separatisti»[2]. Nella misura in cui essi erano conosciuti, confermavano soprattutto un'aspirazione al comunismo già esistente, piuttosto che essere alle origini di simili ideali.

Non è possibile lasciare da parte altrettanto sommariamente le antiche tradizioni religiose e filosofiche che, con il sorgere del capitalismo moderno, avevano acquisito o rivelato una nuova potenzialità di critica sociale, o l'avevano ribadita e confermata, in quanto il modello rivoluzionario di una società a economia liberale, all'insegna di un individua-

[1] Cfr. K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, Roma 1970 sgg., vol. 4, p. 708, nota 200 (cfr. anche p. 659).

[2] F. ENGELS, *Descrizione delle colonie comunistiche sorte negli ultimi tempi e ancora esistenti*, in *Opere* cit., vol. 4, pp. 532-38.

lismo senza freni, entrava in conflitto con i valori sociali di praticamente tutte le comunità umane sino allora conosciute. Agli occhi di una minoranza colta, cui appartenevano quasi tutti i teorici socialisti – e anzi della società – esse si impersonavano in una catena o rete di pensatori e filosofi, e soprattutto in una tradizione della legge di natura che risaliva sino all'antichità classica. Sebbene alcuni filosofi settecenteschi avessero cercato di modificare tali tradizioni per adattarle alle nuove aspirazioni a una società liberal-individualistica, la filosofia portava con sé dal passato una forte eredità di comunitarismo o persino, in alcuni casi, l'idea che una società senza proprietà privata fosse sotto certi aspetti piú «naturale» di quella caratterizzata dalla proprietà privata, o ad ogni buon conto le fosse storicamente anteriore. Questo aspetto era particolarmente radicato nell'ideologia cristiana: nulla di piú facile che vedere nel Cristo del *Sermone della Montagna* il «primo socialista» o comunista; sebbene i primi pensatori socialisti per la maggior parte non fossero cristiani, piú tardi molti membri di movimenti socialisti hanno trovato utile questa riflessione. Relativamente alla possibilità di queste idee di prendere forma in una serie di testi, ciascuno dei quali commentava, completava e criticava il precedente, e faceva parte dell'educazione formale o informale dei pensatori sociali, l'idea di una «società buona», e piú in particolare di una società che non si basasse sulla proprietà privata, era quanto meno una componente secondaria della loro eredità intellettuale. È facile ridere di Cabet, che elenca una serie spropositata di pensatori, da Confucio a Sismondi, passando per Licurgo, Pitagora, Socrate, Platone, Plutarco, Bossuet, Locke, Helvétius, Raynal e Benjamin Franklin, per indicare nel proprio comunismo la realizzazione delle loro idee fondamentali: ed effettivamente, nell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels si presero gioco di questa genealogia intellettuale[3]. Ciò nonostante essa rappresenta un genuino elemento di continuità fra la critica tradizionale dei mali della società e la nuova critica dei mali della società borghese: almeno per le persone istruite.

Nella misura in cui questi testi e tradizioni piú antichi espressero concezioni comunitarie, furono effettivamente il riflesso di qualcosa di essenziale delle grandi componenti che avevano costituito le società europee preindustriali – soprattutto rurali – e degli elementi comunitari ancora piú espliciti nelle remote società con cui gli europei erano entrati in contatto a partire dal secolo XVI. Lo studio di quelle società esotiche e «primitive» ebbe parte notevole nella formazione della critica sociale in Occidente, specie nel secolo XVIII, come attesta la ten-

[3] K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere* cit., vol. 5, pp. 131 sgg.

denza a idealizzarle, contrapponendole alla società «civile», nella forma del «buon selvaggio», del libero contadino svizzero o corso, e in altri modi. Quanto meno, come nel caso di Rousseau e di altri pensatori del Settecento, si affermava che la civiltà comportava anche la corruzione di una condizione umana originaria, sotto certi aspetti piú giusta, egualitaria e benevola. Si poté persino asserire che tali società, non ancora giunte alla proprietà privata – di «comunismo primitivo» – fornivano un modello di ciò cui le società future avrebbero dovuto nuovamente aspirare, dimostrando che non era impraticabile.

Questa corrente di pensiero è senz'altro presente nel socialismo ottocentesco, e il marxismo non ne è certo alieno, anche se, paradossalmente, essa vi emerge con forza assai maggiore verso la fine del secolo che non nei primi decenni, probabilmente in seguito al crescente interesse e alla maggiore conoscenza di Marx e di Engels per le istituzioni comunitarie primitive[4]. Con l'eccezione di Fourier, i primi socialisti e comunisti non dànno segno di volersi volgere addietro, nemmeno con la coda dell'occhio, verso una «felicità primitiva» che potesse in qualche modo fungere da modello per la futura felicità umana; e ciò, nonostante il fatto che, dal secolo XVI fino al XVIII, il modello piú comune per la costruzione speculativa di società perfette fosse stato il romanzo utopistico, in cui si fingeva di raccontare ciò che aveva visto un viaggiatore nel corso di una peregrinazione in remote contrade. Nella lotta fra tradizione e progresso, fra primitivo e civile, essi erano tutti schierati dalla stessa parte. Persino Fourier, che identificava la condizione umana primitiva con l'Eden, credeva nell'ineluttabilità del progresso.

Il termine «progresso» ci porta a quella che indubbiamente fu la principale matrice intellettuale delle prime moderne critiche socialiste e comuniste della società, e cioè l'illuminismo settecentesco, e piú in particolare quello francese. Friedrich Engels, quanto meno, è decisamente di questo parere[5] insistendo soprattutto a sottolinearne il sistematico razionalismo. La ragione forniva la base di ogni azione umana, della formazione della società e del modello rispetto al quale «tutte le forme sociali e politiche che sino allora erano esistite, tutte le antiche

[4] Anche se per Marx la forma originale della società è «tribale», non vi è alcuna indicazione, nei primi scritti, che essa rappresenti una fase di «comunismo primitivo». La nota di Engels a proposito delle comunità primitive nel *Manifesto del Partito comunista* fu aggiunta nel 1888 (*Opere* cit., vol. 6, p. 486).

[5] L'*Anti-Dühring* (primo abbozzo dell'*Introduzione*) inizia con la seguente frase: «Il *socialismo moderno*, benché nei fatti sia sorto dalla visione degli antagonismi di classe, già esistenti nella società, tra possidenti e non possidenti, lavoratori e sfruttatori, nella sua forma teorica appare tuttavia dapprima come una continuazione piú conseguente, piú avanzata, dei principî sostenuti dai grandi illuministi francesi del XVIII secolo; tra questi infatti si trovano anche i suoi primi rappresentanti, Morelly e Mably» (*Opere* cit., vol. 25, p. 15, nota 1).

concezioni che si erano tramandate», andavano rigettate. «D'ora in poi la superstizione, l'ingiustizia, il privilegio e l'oppressione dovevano essere soppiantati dalla verità eterna, dalla giustizia eterna, dall'eguaglianza fondata sulla natura, dai diritti inalienabili dell'uomo» [6]. Il razionalismo illuministico implicava un approccio fondamentalmente critico alla società, ivi compresa logicamente anche la società borghese. D'altra parte le varie scuole e correnti illuministiche fecero di piú che fornire un semplice manifesto della critica sociale e delle trasformazioni rivoluzionarie: da essi provenne la fiducia nella capacità dell'uomo di migliorare la propria condizione e persino – come in Turgot e in Condorcet – nella sua perfettibilità, la fede nella storia umana come progresso dell'uomo verso quella che sarebbe stata la migliore delle società possibili, e i criteri di giudizio sulle società piú concreti della ragione in generale. I diritti naturali dell'uomo non erano semplicemente la vita e la libertà, ma anche quella «ricerca della felicità» che i rivoluzionari, riconoscendone giustamente la novità storica (Saint-Just), trasformarono nella convinzione che «la felicità è il solo fine della società» [7]. Anche nella loro forma piú borghese e individualistica, questi approcci rivoluzionari contribuirono a stimolare, quando i tempi fossero stati maturi, una critica socialista della società. È poco probabile che oggi si possa considerare Jeremy Bentham come un socialista: eppure Marx ed Engels da giovani (e forse piú il secondo del primo) ritenevano che Bentham costituisse il nesso fra il materialismo di Helvétius e Robert Owen, che, «partendo dal sistema di Bentham, fonda il comunismo inglese», mentre «soltanto il proletariato e il socialismo sono riusciti a sviluppare da lui elementi di progresso» [8]. E in effetti entrambi giunsero a proporre l'inclusione di Bentham – se non altro come conseguenza di ciò che appariva dalla *Political Justice* di William Godwin – nella loro progettata «Biblioteca dei piú eccellenti scrittori stranieri» [9].

Non sarà necessario discutere a questo proposito il debito specifico di Marx nei confronti delle scuole di pensiero sorte nell'ambito dell'illuminismo, ad esempio nel campo dell'economia politica e della filosofia. Rimane il fatto che Marx ed Engels ritennero giustamente che i loro predecessori, i socialisti e i comunisti «utopisti», appartenessero all'illuminismo. Se facevano risalire la tradizione socialista all'epoca prece-

[6] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 16.

[7] Cfr. ADVIELLE, *Histoire de Gracchus Babeuf*, Paris 1884, vol. 2, p. 34.

[8] K. MARX e F. ENGELS, *La sacra famiglia*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 146; F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, *ibid.*, p. 461.

[9] *Opere* cit., vol. 4, p. 659; Engels a Marx, 17 marzo 1845, in *Opere* cit., vol. 38, p. 25. Molto presto però l'atteggiamento di Marx nei confronti di questo pensatore divenne ancor meno favorevole, anche se il giudizio che ne dà nell'*Ideologia tedesca* è ancora positivo.

dente la rivoluzione francese, era per rivolgersi ai materialisti filosofici Holbach e Helvétius, e ai comunisti illuministi Morelly e Mably, gli unici nomi di quel tempo (a parte Campanella) che compaiano nella Biblioteca dei socialisti stranieri.

Nonostante ciò, anche se non sembra avere avuto una grande influenza diretta su Marx e su Engels, sarà opportuno prendere brevemente in considerazione il ruolo esercitato da un particolare pensatore nella formazione della successiva teoria socialista: Jean-Jacques Rousseau. Ben difficilmente Rousseau può essere definito un socialista: pur avendo infatti elaborato quella che sarebbe divenuta la versione piú diffusa della tesi secondo cui la proprietà privata è la fonte di ogni diseguaglianza sociale, egli non affermò che la società giusta deve socializzare la proprietà, ma solo che essa deve garantirne l'eguale distribuzione. Quantunque potesse convenirne, non sviluppò in nessun passo dei suoi scritti il concetto teorico secondo cui «la proprietà è un furto» (che fu poi divulgato da Proudhon) e d'altronde, di per sé, nemmeno questo principio – come testimonia l'elaborazione datane dal girondino Brissot – implica il socialismo[10]. Tuttavia, a proposito di Rousseau, è necessario fare due osservazioni: anzitutto che la visione dell'eguaglianza sociale fondata sulla proprietà comune della ricchezza e su una regolamentazione accentrata di ogni lavoro produttivo è lo sviluppo naturale della tesi di Rousseau; in secondo luogo, punto anche piú importante, è innegabile l'influsso dell'egualitarismo rousseauiano sulla sinistra giacobina, dalla quale nacquero i primi movimenti comunisti moderni: Babeuf nella sua difesa si appellò a Rousseau, e Buonarroti lo indicò come principale ispiratore del «partito dell'eguaglianza»[11].

Il comunismo che Marx ed Engels conobbero per primo aveva come parola d'ordine l'eguaglianza[12], e Rousseau appunto ne era il teorico piú influente. Nella misura in cui il socialismo e il comunismo dei primi anni '40 dell'Ottocento furono francesi – e lo furono largamente – una delle loro componenti originarie era proprio un egualitarismo di stampo rousseauiano. Né bisognerà dimenticare l'influsso di Rousseau sulla filosofia classica tedesca.

[10] J. P. BRISSOT DE WARVILLE, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et le vol*, 1780; cfr. J. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, Torino 1959, pp. 169-70: «La dottrina centrale del libro, resa poi famosa da Proudhon, è che "la proprietà è un furto"».

[11] Cfr. ADVIELLE, *Histoire de Gracchus Babeuf* cit., vol. 2, pp. 45, 47, e F. BUONARROTI, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf* (1828), a cura di G. Manacorda, Torino 1974, pp. 10 sgg.

[12] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., pp. 98 sgg.

2. *La letteratura socialista e comunista.*

Come si è detto, la storia senza soluzione di continuità del comunismo in quanto movimento sociale moderno ha inizio con la corrente di sinistra della rivoluzione francese. Una diretta linea discendente congiunge alla cospirazione degli «uguali» di Babeuf, attraverso Filippo Buonarroti, le associazione rivoluzionarie di Blanqui, degli anni '30, e queste a loro volta sono legate, attraverso la Lega dei giusti, degli esuli tedeschi da esse ispirati – divenuta poi Lega dei comunisti –, a Marx e a Engels, che per conto della Lega stesero il *Manifesto del Partito comunista.* È naturale quindi che la progettata «Biblioteca» di Marx ed Engels del 1845 si dovesse aprire con due diramazioni della letteratura «socialista»: Babeuf e Buonarroti (seguiti da Morelly e da Mably), che rappresentavano l'ala apertamente comunista, seguiti dai critici di sinistra dell'eguaglianza formale della rivoluzione francese e dagli «arrabbiati» (il Cercle social, Hébert, Jacques Roux, Leclerc). Tuttavia l'interesse teorico di quello che Engels avrebbe definito «un comunismo ascetico che vi si collegava a Sparta» [1] non era molto grande. E nemmeno gli scrittori comunisti degli anni '30 e '40, in quanto teorici, sembrano avere favorevolmente impressionato Marx ed Engels. Anzi, Marx asserí che, proprio per la rozzezza e unilateralità dei suoi primi teorici, «non a caso il comunismo ha visto sorgere dinanzi a sé altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon, ecc., ma necessariamente» [2]. Pur avendone letti gli scritti – persino quelli di figure relativamente minori come Lahautière (1813-82) e Pillot (1809-77) – Marx doveva ben poco alla loro analisi sociale, che consisteva soprattutto nella formulazione della lotta di classe come lotta tra i «proletari» e i loro sfruttatori.

Tuttavia il comunismo babouvista e neobabouvista fu importante per due motivi. In primo luogo, diversamente dalla maggior parte delle teorie socialiste utopistiche, era impegnato a fondo nell'attività politica e quindi non rappresentava soltanto una teoria rivoluzionaria, ma anche una dottrina, sia pur limitata, di prassi politica, di organizzazione, di strategia e di tattica. I suoi principali rappresentanti negli anni '30 – Laponneraye (1808-49), Lahautière, Dézamy, Pillot e soprattutto Blanqui – erano attivi rivoluzionari. Questo, insieme con il loro nesso organico con la rivoluzione francese (che Marx studiò a fondo), li ren-

[1] *Opere* cit., vol. 25, p. 17.

[2] Sull'opinione di Engels, cfr. *Progressi della riforma sociale sul continente*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 435, scritto per il giornale owenista «New Moral World» nel 1843; per quelle di Marx (1843), *ibid.*, p. 155.

deva estremamente importanti per lo sviluppo del suo pensiero. In secondo luogo, anche se gli scrittori comunisti erano per lo piú intellettuali marginali, il movimento comunista degli anni '30 esercitò un'evidente attrattiva per i lavoratori. Se ciò venne fatto rilevare da Lorenz von Stein, non mancò di colpire anche Marx ed Engels, e questi, piú tardi, ricordò il carattere proletario del movimento comunista degli anni '40, distinguendolo da quello borghese di quasi tutto il socialismo utopistico[3]. Per di piú, da questo movimento francese – che adottò il nome di «comunista» intorno al 1840[4] – i comunisti tedeschi, compresi Marx ed Engels, presero il nome della loro dottrina.

Il comunismo nato negli anni '30 dalla tradizione neobabouvista francese, essenzialmente politica e rivoluzionaria, si fuse con le nuove esperienze del proletariato nella società capitalistica agli albori della rivoluzione industriale. Fu questo a farne un movimento «proletario», per quanto piccolo. Nella misura in cui le idee comuniste si fondavano direttamente su tale esperienza, subivano chiaramente l'influsso dal paese in cui una classe operaia industriale esisteva già come fenomeno di massa, l'Inghilterra. Non a caso, dunque, il piú eminente teorico comunista francese del tempo, Etienne Cabet (1788-1856) non fu ispirato dal neobabouvismo, ma dall'esperienza vissuta in Inghilterra negli anni '30, e soprattutto da Robert Owen, entrando cosí a far parte piuttosto della corrente socialista utopistica. Tuttavia, per quanto la nuova società industriale e borghese poteva essere analizzata da qualche pensatore nell'ambito delle regioni direttamente trasformate dall'uno o dall'altro aspetto della «duplice rivoluzione» della borghesia – la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale (inglese) – tale analisi non era cosí direttamente connessa con la concreta esperienza dell'industrializzazione. In effetti, essa fu intrapresa contemporaneamente e autonomamente sia in Inghilterra che in Francia. E questa analisi fornisce una base importante per i successivi sviluppi del pensiero di Marx e di Engels. È da osservare, fra l'altro, che grazie ai legami di Engels con l'Inghilterra, sin dall'inizio il comunismo marxiano subí l'influsso intellettuale inglese oltre che francese, mentre il resto della sinistra socialista e comunista in Germania conosceva al massimo gli sviluppi francesi[5].

[3] Cfr. la prefazione di Engels al *Manifesto*, 1888, in *Opere* cit., vol. 6, pp. 666 sgg.

[4] Il «Premier Banquet communiste» fu tenuto nel 1840, il *Comment je suis communiste* e *Mon crédo communiste* di Cabet risalgono al 1841. Nel 1842 L. VON STEIN, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, assai diffuso in Germania – tentava già per la prima volta una netta distinzione tra i due fenomeni.

[5] Cfr. *L'ideologia tedesca* cit., p. 482, in cui Engels sfoggia orgogliosamente la sua conoscenza dei «comunisti inglesi», contrapponendovi l'ignoranza dei «veri socialisti» tedeschi. L'elenco: «Tommaso Moro, i Levellers, Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, J. Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence» è interessante non solo per i nomi che

A differenza del termine «comunista», che ha sempre rappresentato un programma, il termine «socialista» aveva originariamente un carattere analitico e critico. Lo si usava per definire chi aveva una particolare visione della natura umana (ad esempio l'importanza fondamentale della «socievolezza» o degli «istinti sociali»), il che implicava una particolare visione della società umana, oppure chi credeva nella possibilità o necessità di un modo particolare di azione sociale, specialmente nelle questioni di pubblico interesse (come l'intervento sul funzionamento del libero mercato). Ci si rese ben presto conto che queste idee avevano maggiori possibilità di essere elaborate o di esercitare un'attrattiva per coloro che erano a favore dell'uguaglianza, come i discepoli di Rousseau, finendo con l'interferire con i diritti di proprietà – e ciò era già stato sostenuto nel Settecento da alcuni oppositori italiani dell'illuminismo e dei «socialisti»[6] – ma non si identificavano completamente con una società basata sulla completa proprietà collettiva e sulla gestione comune dei mezzi di produzione. Infatti tale identificazione non entrò nell'uso comune fino alla nascita dei partiti politici socialisti verso la fine del secolo XIX, e qualcuno potrebbe sostenere che nemmeno oggi essa si possa dire completa. Cosí, ancora nel tardo Ottocento, vi fu chi, pur essendo decisamente non socialista (nell'accezione moderna del termine) poté definirsi o essere definito socialista, come i «socialisti della cattedra» tedeschi o l'uomo politico liberale inglese che dichiarò: «ormai siamo tutti socialisti». Questa ambiguità programmatica si estendeva persino a movimenti considerati socialisti dai socialisti stessi. Non si dimentichi che una delle principali scuole di quello che Marx ed Engels definirono «socialismo utopistico», quella dei saintsimoniani, «si preoccupava piú della regolamentazione collettiva dell'industria che non della proprietà cooperativa della ricchezza»[7]. Gli owenisti – che per primi usarono il termine in Inghilterra (1826), pur definendo se stessi socialisti solo parecchi anni dopo – descrivevano la società cui aspiravano come una società di «cooperazione».

contiene, ma anche per quelli che omette. Non fa riferimento ai numerosi «economisti del lavoro», noti al Marx della maturità, in ispecie a J. F. Bray e Thomas Hodgskin, mentre comprende personaggi oggi dimenticati, e familiari a coloro che, come Engels, frequentarono l'ambiente della sinistra radicale negli anni '40, come John Goodwyn Barmby (1820-81), che affermava di avere introdotto nell'uso la parola «comunismo», James Pierrepont Greaves (1777-1842), il «socialista sacro», Charles Southwell (1814-60), un «missionario sociale» owenista come John Watts (1818-87) e G. J. Holyoake (1817-1906) – personaggio molto piú oscuro – e Joshua Hobson (1810-1876), owenista militante ed editore del «New Moral World» e del «Northern Star». Owen, William Thompson, John Minter Morgan, T. R. Edmonds e Thomas Spence compaiono ancora oggi in ogni storia del pensiero socialista inglese.

[6] F. VENTURI, *Le mot «socialista»*, II Congrès international d'histoire économique, Aix 1962, Den Haag 1965, vol. II, pp. 825-27.

[7] G. LICHTHEIM, *The Origins of Socialism*, New York 1969, p. 219 [trad. it. Bologna 1970].

Tuttavia in una società nella quale l'opposto di «socialismo», lo stesso «individualismo»[8], implicava uno specifico modello liberal-capitalistico del mercato competitivo illimitato, era naturale che «socialismo» assumesse anche la connotazione programmatica di appellativo generico per tutte le aspirazioni a una società organizzata su un modello associazionistico o cooperativo, ossia basata sulla proprietà cooperativa anziché privata. Il termine rimase impreciso, anche se a partire dagli anni '30 fu associato anzitutto alla ristrutturazione piú o meno radicale della società in questo senso. I suoi fautori andavano dai riformatori sociali agli spostati.

Sarà quindi necessario distinguere due aspetti nel primo socialismo: quello critico e quello programmatico. Quello critico era costituito da due elementi: una teoria della natura umana e della società, derivata soprattutto da diverse correnti del pensiero settecentesco, e un'analisi della società creata dalla «duplice rivoluzione», in alcuni casi inserita nella prospettiva di uno sviluppo storico, o «progresso». La prima non rivestiva grande interesse per Marx ed Engels, se non per quella parte che portava (nel pensiero inglese piú che in quello francese) verso l'economia politica (e su ciò sarà opportuno ritornare); la seconda, invece, com'è ovvio, esercitò su di loro un forte influsso. Anche l'aspetto programmatico era costituito da due elementi: una grande varietà di proposte per la creazione di una nuova economia sulla base della cooperazione, nei casi estremi attraverso la fondazione di comunità comuniste, e un tentativo di riflessione sulla natura e le caratteristiche della società ideale che si voleva costruire. Anche in questo caso Marx ed Engels non mostrarono alcun interesse per la prima componente: ai loro occhi la costruzione di comunità utopistiche risultava politicamente irrilevante, e tale in effetti era. Al di fuori degli Stati Uniti, dove acquistò una certa popolarità sia nella sua forma laica, sia in quella religiosa, essa non divenne mai un movimento dotato di incisività nella pratica. Tutt'al piú poteva servire come esempio della praticabilità del comunismo. Quanto alle forme di associazionismo o cooperazione che avevano maggiore influenza politica ed esercitavano considerevole attrattiva sugli artigiani e sugli operai specializzati in Francia e in Inghilterra, non erano ancora sufficientemente note a Marx e ad Engelx (ad esempio i *labour exchanges* owenisti degli anni '30) o erano viste con scetticismo. Retrospettivamente Engels avrebbe paragonato i *labour bazaars* di Owen alle proposte di Proudhon[9]. L'*Organisation du travail* di Louis Blanc, che

[8] Il primo articolo in proposito, del saintsimoniano Pierre Leroux, metteva insieme i due termini: *De l'individualisme et du socialisme* (1835).
[9] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 253.

ebbe tanto successo (dieci edizioni fra il 1839 e il 1848), non aveva a loro giudizio alcuna importanza, oppure, per quanto ne aveva, era da combattere.

D'altra parte le riflessioni utopistiche sulla natura della società comunista esercitarono un notevole influsso sul pensiero di Marx e di Engels, sebbene la loro ostilità per i disegni e i progetti del futuro comunista abbia indotto molti studiosi successivi a sottovalutarne l'importanza. In effetti, tutto, o quasi, ciò che Marx ed Engels hanno detto intorno alla forma concreta della società comunista si basa sui primi scritti utopistici – ad esempio, l'abolizione della differenza fra città e campagna (derivata, secondo Engels, da Fourier e da Owen [10]), o l'abolizione dello Stato (da Saint-Simon [11]) – oppure è il frutto di una discussione critica di temi utopistici.

3. *Tre grandi utopisti: Owen, Saint-Simon, Fourier.*

Il socialismo premarxiano è dunque profondamente incorporato nelle successive opere di Marx ed Engels, sebbene in forma doppiamente distorta: dei loro predecessori essi fecero un uso estremamente selettivo, e inoltre gli scritti piú maturi non rispecchiano necessariamente l'influsso che i primi socialisti esercitarono negli anni della loro formazione. Cosí, il giovane Engels si interessò assai meno dei saintsimoniani di quanto sarebbe accaduto piú tardi, mentre i riferimenti a Cabet, che non compare affatto nell'*Anti-Dühring*, sono abbastanza numerosi negli scritti precedenti il 1846 [1].

Tuttavia, sin dall'inizio o quasi, Marx ed Engels avevano individuato tre pensatori «utopistici» degni di particolare attenzione: Saint-Simon, Fourier e Robert Owen. Nei loro confronti Engels, ancora negli ultimi tempi, mantenne il giudizio espresso all'inizio degli anni '40 [2]. Owen è visto da Marx ed Engels in modo alquanto diverso dagli altri due, e non solo perché fu certamente presentato da Engels – che era in stretto contatto con il movimento owenista inglese – a Marx (il quale difficilmente lo avrebbe potuto altrimenti conoscere, non essendo ancora state tradotte le sue opere). Diversamente da Saint-Simon e da Fourier, Owen è definito «comunista» da Marx ed Engels fin dall'ini-

[10] *Ibid.*, p. 282.

[11] In generale, sul debito di Marx ed Engels nei confronti degli utopisti, si veda il *Manifesto*, dove si elencano le loro «affermazioni positive sulla società futura» (p. 515).

[1] ENGELS, *Progressi della riforma sociale* cit., pp. 433 sgg.; Cabet viene difeso con scrupolo dalle errate interpretazioni di Grün nell'*Ideologia tedesca* cit., pp. 549 sgg.

[2] Cfr. il progetto di «Biblioteca» cit., in cui già compaiono insieme.

zio degli anni '40: allora, come in seguito, Engels era positivamente colpito dal buon senso pratico e dal piglio affaristico con cui Owen aveva progettato le sue comunità utopistiche («anche dal punto di vista di uno specialista ben poco si può dire contro l'organizzazione particolare»[3]). Cosí pure dovette essere attratto dall'irriducibile ostilità di Owen verso i tre grandi ostacoli alla riforma sociale: «la proprietà privata, la religione e la forma attuale del matrimonio»[4]. Per di piú il fatto che Owen, imprenditore capitalista e proprietario di fabbriche, criticasse la società borghese uscita dalla Rivoluzione industriale, dava alla sua critica una specificità che mancava ai socialisti francesi. Che poi negli anni '20 e '30 Owen avesse raccolto notevoli adesioni fra la classe operaia, non sembra che Engels lo abbia notato; egli peraltro conobbe i socialisti owenisti solo negli anni '40[5]. Marx, nondimeno, non aveva dubbi sul fatto che dal punto di vista teorico Owen fosse notevolmente inferiore ai francesi[6]. Il principale interesse teorico dei suoi scritti, come di quelli degli altri socialisti inglesi, che Marx studiò piú tardi, risiedeva nell'analisi economica del capitalismo, ossia nel modo in cui essi derivavano conclusioni di carattere socialista dalle premesse e dagli argomenti dell'economia politica borghese. «In Saint-Simon scorgiamo una geniale larghezza di vedute, grazie alla quale in lui sono contenute in germe quasi tutte le idee non rigorosamente economiche dei socialisti venuti piú tardi»[7]. Non vi è dubbio che questo giudizio piú tardo di Engels rifletta il debito assai considerevole del marxismo nei confronti del saintsimonismo, anche se, piuttosto curiosamente, vi sono ben pochi riferimenti alla scuola saintsimoniana (Bazard, Enfantin, ecc.), che effettivamente riuscí a trasformare le intuizioni ambigue, seppure brillanti, del suo maestro in qualcosa di simile a un sistema socialista. Lo straordinario influsso esercitato da Saint-Simon (1759-1825) su una grande varietà di persone dotate di un talento notevole e spesso brillante, non solo in Francia, ma anche all'estero (Carlyle, J. S. Mill, Heine, Liszt) è un fenomeno della storia della cultura europea nell'età del romanticismo non sempre facile da cogliere oggi da chi ne legga gli scritti. Se questi contengono una dottrina coerente, essa consiste nell'importanza fondamentale attribuita all'industria produttiva, che deve trasformare gli elementi realmente produttivi della società nei suoi controllori sociali e politici, dando cosí forma al futuro della società stessa: è una

[3] *Opere* cit., vol. 25, p. 252.
[4] *Ibid.*, p. 253.
[5] ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* cit., pp. 458-59.
[6] K. MARX, *Peuchet: del suicidio* (1846), in *Opere* cit., vol. 4, p. 547.
[7] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 249.

teorizzazione della rivoluzione industriale. Gli «industriali» (un termine coniato da Saint-Simon) costituiscono la maggioranza della popolazione, e comprendono insieme gli imprenditori produttivi – tra cui in prima fila i banchieri – gli scienziati, gli innovatori della tecnologia e altre categorie di intellettuali, e gli operai. Nella misura in cui concernono questi ultimi, che tra l'altro hanno la funzione di riserva per il reclutamento fra i primi, le dottrine di Saint-Simon combattono la povertà e la disparità sociale; al tempo stesso egli respinge decisamente i princìpi di libertà e di eguaglianza propugnati dalla rivoluzione francese in quanto individualistici e tendenti a portare alla concorrenza e all'anarchia economica. Obiettivo delle istituzioni sociali è quello di «faire concourir les principales institutions à l'accroissement du bien-être des prolétaires», definiti semplicemente «la classe la plus nombreuse»[8]. D'altra parte, in quanto imprenditori e pianificatori tecnocratici, gli «industriali» non solo si contrappongono alle oziose e parassitarie classi dominanti, ma anche all'anarchia del capitalismo liberal-borghese, di cui Saint-Simon fornisce una delle prime critiche. È implicito in lui il riconoscimento del fatto che l'industrializzazione è fondamentalmente incompatibile con una società non pianificata. L'apparizione della «classe industriale» è un frutto della storia.

Quanto delle idee di Saint-Simon fosse una sua elaborazione e quanto fosse invece ispirato dal suo segretario, lo storico Augustin Thierry (1814-17), non è un problema che qui possa interessare. In ogni modo i sistemi sociali sono determinati dal modo in cui è organizzata la proprietà, l'evoluzione storica dallo sviluppo del sistema produttivo, e il potere della borghesia dal suo possesso dei mezzi di produzione. Saint-Simon sembra aver avuto una visione piuttosto semplicistica della storia francese, come lotta di classe che risale alla conquista della Gallia da parte dei franchi; è una concezione elaborata dai suoi seguaci in una storia piú specifica delle classi sfruttate, che anticipa Marx: agli schiavi erano succeduti i servi della gleba, e ai servi della gleba i proletari, nominalmente liberi, ma privi di proprietà. Per quel che riguarda però la storia del suo tempo, Saint-Simon fu comunque piú preciso. Come Engels avrebbe piú tardi osservato con ammirazione, giudicò la rivoluzione francese come una lotta di classe fra la nobiltà, la borghesia e le masse prive di proprietà (i suoi seguaci ampliarono il discorso sostenendo che la rivoluzione aveva liberato il borghese, ma ora era venuto il momento di liberare il proletario).

A parte la storia, Engels avrebbe sottolineato due altre importanti

[8] *L'organisation sociale*, 1825.

intuizioni di Saint-Simon: la subordinazione della politica all'economia, anzi, in ultima istanza, l'assorbimento della prima nella seconda, e la conseguente abolizione dello Stato nella società futura: l'«amministrazione delle cose» in luogo del «governo degli uomini». Indipendentemente dal fatto che questa frase saintsimoniana si trovi o no negli scritti del fondatore della scuola, il concetto vi è espresso chiaramente. Del resto sono numerosi i concetti entrati nel socialismo marxiano, come in ogni altro socialismo successivo, che si possono far risalire alla scuola saintsimoniana, anche se forse non esplicitamente allo stesso Saint-Simon. «Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo» è un'espressione saintsimoniana; come pure la formula, lievemente modificata da Marx, per descrivere il principio distributivo nella prima fase del comunismo: «Da ciascuno secondo le sue capacità; a ciascuno secondo il suo lavoro». Lo stesso vale per la frase, ripresa da Marx nell'*Ideologia tedesca*, secondo cui «a tutti gli uomini dev'essere assicurato lo sviluppo delle loro capacità naturali». Insomma, il marxismo deve non poco a Saint-Simon, anche se non è facile definire l'esatta natura del suo debito, perché non sempre il contributo saintsimoniano può essere distinto da quello di altre correnti contemporanee. Cosí, la scoperta della lotta di classe nella storia avrebbe potuto essere fatta con ogni probabilità da chiunque avesse studiato, o anche solo vissuto la rivoluzione francese. E in effetti essa fu attribuito da Marx agli storici borghesi della Restaurazione francese. Allo stesso tempo, però, il piú importante di loro (dal punto di vista di Marx), Augustin Thierry, per un certo periodo della sua vita fu, come si è visto, in stretto rapporto con Saint-Simon. Comunque la si voglia definire, questa influenza non può tuttavia essere messa in dubbio. La considerazione uniformemente positiva di cui Saint-Simon godette presso Engels, che di lui osservava: «era sicuramente danneggiato dalla ricchezza del suo pensiero» e che giunse a collocarlo accanto a Hegel come «la mente piú universale della sua epoca»[9] è di per sé eloquente.

Engels negli anni della sua maturità elogiava Charles Fourier (1770-1837) soprattutto per tre motivi: per la sua critica brillante, spiritosa e feroce della società borghese, o piuttosto del comportamento borghese[10], per il suo impegno a favore della liberazione della donna, e per la sua concezione essenzialmente dialettica della storia (anche se quest'ultimo punto sembra da attribuire piú a Engels che a Fourier). Tuttavia

[9] Engels a F. Tönnies, 24 gennaio 1895, in *Opere* cit., vol. 50, p. 426; ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 23.

[10] Il giovane Engels osservava che in effetti Fourier scrisse qualcosa sugli operai e sulla loro condizione solo molto tardi (*Un frammento di Fourier sul commercio*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 632).

ciò che per primo lo colpí nel pensiero di Fourier, ciò che ha lasciato le tracce forse piú profonde nel socialismo marxiano fu la sua analisi del lavoro. Il contributo di Fourier alla tradizione socialista fu di idiosincrasia. A differenza di altri socialisti, egli guardava con sospetto al progresso, e condivideva una delle convinzioni di Rousseau per cui l'umanità aveva imboccato la strada sbagliata adottando la civiltà. Diffidava dell'industria e del progresso tecnologico, pur essendo disposto ad accettarlo e farne uso, convinto che la ruota della storia non potesse tornare indietro. Guardava inoltre con sospetto – e da questo punto di vista non si differenziava da vari altri utopisti – alla sovranità popolare e alla democrazia di derivazione giacobina. Dal punto di vista filosofico fu ultraindividualista: fine supremo dell'umanità era, a suo parere, la soddisfazione di tutti i bisogni psicologici individuali, e il conseguimento del massimo piacere da parte dell'individuo. Infatti – per citare la prima impressione che egli fece su Engels [11] – «poiché ogni individuo ha una inclinazione o predilezione per un particolare tipo di lavoro, la somma di tutte le inclinazioni di tutti gli individui deve costituire, nel suo complesso, una forza adeguata a provvedere ai bisogni di tutti. Da questo principio segue che, se ogni individuo è lasciato libero di seguire la sua inclinazione a fare o ad evitare ciò che vuole, si potrà provvedere ai bisogni di tutti» e dimostrava «che l'*ozio* assoluto è un nonsenso, qualcosa che non è mai esistito e che non può esistere... Egli dimostra poi l'identità di lavoro e piacere e mette in luce l'irrazionalità dell'attuale sistema sociale che separa le due cose». L'insistenza di Fourier sull'emancipazione della donna, con l'esplicito corollario di una radicale liberazione sessuale, è una logica estensione – e anzi forse ne è il nucleo centrale – della sua utopica liberazione di tutti gli istinti e gli impulsi personali. Fourier non fu certo l'unico femminista tra i primi socialisti, ma la sua foga appassionata lo rese certo il piú vigoroso; e il suo influsso può essere individuato nella svolta radicale compiuta dai saint-simoniani in questa direzione.

Marx, forse, fu piú consapevole di Engels del potenziale conflitto esistente tra la concezione fourieriana del lavoro, come essenziale soddisfazione di un istinto umano, identico al gioco, e il pieno sviluppo di ogni capacità umana che agli occhi suoi e di Engels sarebbe stato assicurato dal comunismo, sebbene l'abolizione della divisione del lavoro (ossia di permanenti specializzazioni funzionali) potesse ben produrre risultati interpretabili in chiave fourieriana («la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo cri-

[11] ENGELS, *Progressi della riforma sociale* cit., p. 431.

ticare»)[12]. In effetti, piú tardi egli rifiutò specificamente la concezione del lavoro come «puro spasso, puro divertimento»[13] e, cosí facendo, rigettò implicitamente l'equazione fourieriana tra realizzazione di sé e liberazione degli istinti. I comunisti di Fourier erano uomini e donne quali erano stati fatti dalla natura, liberati da ogni repressione; i comunisti per Marx erano qualcosa di piú. Tuttavia, il fatto che nella sua maturità Marx abbia ripreso specificamente in esame Fourier, e in particolare le pagine della piú seria discussione sul lavoro in quanto attività umana, indica l'importanza che questo autore ebbe per lui: non diversamente da Engels, i cui continui riferimenti elogiativi a Fourier (ad esempio nell'*Origine della famiglia*) attestano il permanere di un rapporto intellettuale e di una simpatia costante per il solo socialista utopistico che ancora oggi si lascia leggere con lo stesso senso di piacere, di illuminazione – e di esasperazione – che si provava all'inizio degli anni '40 del secolo XIX.

I socialisti utopisti fornirono dunque una critica della società borghese, lo schema di una teoria della storia, la fiducia non solo nella realizzabilità del socialismo, ma anche nel fatto che esso rappresenta un'esigenza del momento storico attuale, nonché una vasta elaborazione di pensiero su ciò che sarà l'assetto futuro degli uomini in una simile società (compreso il comportamento umano individuale). Eppure le loro deficienze teoriche e pratiche furono sorprendenti. Dal punto di vista pratico i loro punti deboli furono due, di importanza diversa, a dir poco, confusi con tutta una serie di eccentricità romantiche, che andavano da un perspicace visionarismo allo squilibrio psichico, dalla confusione mentale, non sempre giustificata dalla sovrabbondanza di idee, a strani culti e a esaltate sette semireligiose. Insomma, i loro seguaci tendevano a rendersi ridicoli e, come osservò il giovane Engels a proposito dei saintsimoniani, «in Francia ogni cosa che... sia stata messa in ridicolo è irrimediabilmente perduta»[14]. Marx ed Engels, pur riconoscendo negli elementi fantastici dei grandi utopisti il prezzo inevitabile del genio o dell'originalità, ben difficilmente avrebbero potuto prospettare una funzione pratica nella trasformazione socialista del mondo per quei gruppi di eccentrici sempre piú strambi e spesso sempre piú isolati.

In secondo luogo – e questo è un punto piú pertinente in questa sede – essi erano fondamentalmente apolitici, e quindi nemmeno sul piano teorico potevano elaborare mezzi efficaci per il conseguimento di

[12] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 33.
[13] K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, edizione italiana a cura di G. Backhaus, Torino 1976, pp. 610, 725.
[14] *Opere* cit., vol. 3, p. 430.

una trasformazione della società. L'esodo verso le comunità comuniste non aveva maggiori probabilità di conseguire i risultati desiderati di quanto non ne avessero avute in precedenza gli appelli di Saint-Simon a Napoleone, allo zar Alessandro o ai grandi banchieri parigini. Gli utopisti (con l'eccezione dei saintsimoniani, il cui strumento prescelto, i dinamici imprenditori capitalisti, li aveva allontanati dal socialismo) non riconoscevano in alcuna classe o gruppo specifici il veicolo delle proprie idee, e anche quando (come piú tardi Engels riconobbe nel caso di Owen) si rivolsero ai lavoratori, il movimento proletario non aveva alcun ruolo specifico nei loro progetti, che erano invece indirizzati a tutti coloro che avrebbero dovuto ammettere – anche se in genere non lo facevano – quell'ovvia verità che solo essi erano riusciti a scoprire. Ma la propaganda dottrinaria e l'educazione, specie se nella forma astratta criticata da Engels negli owenisti inglesi, da sole non sarebbero mai state sufficienti. In poche parole, come gli aveva chiaramente insegnato la sua esperienza in Inghilterra, «il socialismo inglese, che nella sua base supera largamente il comunismo francese, mentre gli è inferiore nello sviluppo, dovrà tornare per un istante alla piattaforma francese per superarla piú tardi»[15]. La piattaforma francese era quella della lotta di classe rivoluzionaria – e politica – del proletariato. Come vedremo piú avanti, Marx ed Engels ebbero un atteggiamento ancora piú critico nei confronti degli sviluppi non utopistici del primo socialismo, nelle loro diverse forme di cooperazione e di mutualismo.

Tra le numerose debolezze teoriche del socialismo utopistico, una si pone davanti a noi in modo particolarmente grave: la mancanza di un'analisi economica di quella «proprietà privata» che «i socialisti e comunisti francesi... non solo avevano criticato in diversi modi, ma avevano anche "trasceso" (*aufgehoben*) in modo utopistico»[16], senza però analizzarla complessivamente come base del sistema capitalistico e dello sfruttamento. Marx stesso, stimolato dai «primi» *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di Engels (1843-44)[17] era giunto alla conclusione che tale analisi dovesse costituire il nucleo centrale della teoria comunista. Come rilevò piú tardi, nel descrivere il suo processo di sviluppo intellettuale, l'economia politica è «l'anatomia della società civile»[18]. Essa era mancata ai socialisti utopistici francesi. Di qui la sua ammirazione per P. J. Proudhon (1809-65), e l'ampia difesa che egli ne

[15] ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* cit., p. 459.
[16] Marx su P.-J. Proudhon, 1865, in *Werke*, vol. 16, p. 25.
[17] *Opere* cit., vol. 3, pp. 454-81.
[18] *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* (la si veda in K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, vol. 2: Appendici, Torino 1975, pp. 956-57).

fece (nella *Sacra famiglia*, 1845); aveva letto *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) verso la fine del 1842, e subito ne aveva elogiato l'autore come «rigorosissimo e acuto scrittore socialista»[19]. Sostenere che Proudhon «influenzò» Marx o contribuí alla formazione del suo pensiero sarebbe un'esagerazione. Già nel 1844 lo aveva paragonato – per taluni aspetti, negativamente – al sarto comunista tedesco Wilhelm Weitling[20], il cui unico merito effettivo era quello di essere (come anche Proudhon) un vero operaio.

Tuttavia, pur considerando Proudhon come una mente inferiore a paragone di Saint-Simon o di Fourier, Marx apprezzò i passi avanti da lui compiuti rispetto a questi ultimi – che poi paragonò a quelli compiuti da Feuerbach rispetto a Hegel – e nonostante la successiva ostilità, sempre piú aspra, nei confronti di Proudhon e dei suoi seguaci, non modificò mai tale opinione[21]. E ciò non tanto per i meriti dell'opera nel campo economico, di cui scrisse: «In una storia rigorosissimamente scientifica dell'economia politica quest'opera meriterebbe a malapena un accenno». In Effetti Proudhon non fu, e non diventò mai un serio economista. Marx elogiò Proudhon non perché avesse qualcosa da imparare da lui, ma perché lo vide come un pioniere di quella «critica dell'economia politica» che egli stesso individuava come il compito teorico fondamentale, e lo lodò tanto piú volentieri in quanto Proudhon era un vero operaio e una mente originale. Per scorgere le debolezze teoriche di Proudhon con maggior rilievo che non i suoi meriti non fu necessario a Marx procedere molto avanti nei suoi studi di economia: esse furono stigmatizzate già nella *Miseria della filosofia* (1847).

Nessuno degli altri socialisti francesi, invece, esercitò un influsso degno di nota sulla formazione del pensiero marxiano.

4. *Gli economisti di sinistra inglesi e francesi.*

La triplice fonte del socialismo marxiano è ben nota: socialismo francese, filosofia tedesca, economia politica inglese. Già nel 1844 Marx aveva osservato qualcosa di simile a questa divisione internazionale del lavoro intellettuale all'interno del «proletariato europeo»[1]. Poiché qui ci si occupa delle origini del pensiero marxiano solo in rapporto con il

[19] K. MARX, *Il comunismo e la «Gazzetta generale di Augusta»*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1975, p. 174; *Nota di redazione*, 7 gennaio 1843, *ibid.*, p. 348.

[20] K. MARX, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 219.

[21] Su Proudhon, *Werke* cit., vol. 16, pp. 25 sgg.

[1] MARX, *Glosse critiche* cit., p. 219.

pensiero socialista o operaio premarxiano, si esamineranno le teorie economiche di Marx solo in quanto esse derivino originariamente, o siano mediate da quel pensiero, oppure per le anticipazioni della sua analisi che in esso Marx scoprí.

Intellettualmente il socialismo inglese era derivato in effetti dall'economia politica classica inglese attraverso due strade: attraverso Owen, partendo dall'utilitarismo di Bentham, ma soprattutto attraverso i cosiddetti «socialisti ricardiani» (alcuni dei quali erano stati in origine utilitaristi), e in particolare Willam Thompson (1783-1833), John Gray (1799-1850?), John Francis Bray (1809-95) e Thomas Hodgskin (1787-1869). Sono autori importanti non solo per aver fatto uso della teoria del valore-lavoro di Ricardo nell'elaborazione di una teoria dello sfruttamento economico dei lavoratori, ma anche per i loro attivi rapporti con i movimenti socialisti (owenisti) e operai. Non esistono per la verità tracce che nemmeno Engels conoscesse molti di questi scritti già all'inizio degli anni '40, e certamente Marx fino al 1851 non aveva letto Hodgskin, «forse il piú convincente tra gli economisti socialisti prima di Marx»[2]; dopo di allora egli espresse il proprio apprezzamento con la sua usuale precisione di studioso[3]. Che questi autori dovessero in ultima analisi contribuire agli studi economici di Marx è forse un fatto piú noto di quanto non lo sia il contributo inglese – radicale piuttosto che socialista – alla teoria marxiana delle crisi economiche. Già nel 1843-1844 Engels era giunto alla conclusione – attinta presumibilmente dalla *History of the Middle and Working Classes* di John Wade (1835)[4] – che le crisi a periodicità regolare fossero una componente integrale dei movimenti dell'economia capitalistica, e vi ricorse per confutare la legge di Say.

Se confrontato a questi rapporti con gli economisti di sinistra inglesi, il debito di Marx nei confronti degli economisti del continente è di minore entità. Per quel che esisteva nel socialismo francese di teoria economica, essa si era sviluppata nei circoli saintsimoniani, forse sotto l'influsso dell'economista eterodosso svizzero Sismondi (1773-1842), soprattutto per il tramite di Constantin Pecqueur (1801-87), che è stato definito «un anello di collegamento tra il saintsimonismo e il marxismo (Lichtheim). L'uno e l'altro furono tra i primi economisti studiati a fondo da Marx fin dal 1844. Sismondi viene citato piú volte, di

[2] E. ROLL, *Storia del pensiero economico*, Torino 1954, p. 300.

[3] Cfr. *Theorien über den Mehrwert*, III, in *Werke* cit., vol. 26, 3, pp. 261-316 [trad. it. *Storia delle teorie economiche*, Torino 1954] e i riferimenti a Hodgskin nel *Capitale* cit., vol. I, dove si citano anche Bray, Gray, e Thompson.

[4] ENGELS, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* cit., p. 470. Anche Marx lesse questo autore, insieme con Bray e Thompson, a Manchester nel 1845.

Pecqueur si parla nel terzo libro del *Capitale*, ma nessuno dei due viene ricordato nelle *Teorie sul plusvalore*, sebbene a un certo punto Marx fosse incerto se includervi Sismondi. Vi sono invece inclusi i socialisti ricardiani inglesi: dopo tutto Marx stesso fu l'ultimo, e di gran lunga il piú grande, dei socialisti ricardiani.

Se abbiamo potuto accennare rapidamente a ciò che Marx accolse o sviluppò delle teorie economiche di sinistra, dovremo prendere non meno brevemente in considerazione anche quello che invece egli rifiutò. Rifiutò quelli che considerava tentativi «borghesi» (*Manifesto*) o piú tardi «piccolo-borghesi», o in ogni modo fuorviati per altri motivi, di affrontare i problemi del capitalismo adottando misure come la riforma del credito, gli interventi sulla circolazione monetaria, la riforma della rendita, i provvedimenti per impedire la concentrazione capitalistica attraverso l'abolizione dell'eredità o per altre vie, anche quando essi non fossero intesi a vantaggio dei singoli piccoli proprietari, ma delle associazioni di lavoratori che operavano all'interno del capitalismo, e indicate come destinate alla fine a sostituirsi ad esso. Proposte del genere erano assai diffuse nell'ambito della sinistra, compresa una parte del movimento socialista. L'ostilità di Marx nei confronti di Sismondi, che peraltro, come economista, rispettava, e di Proudhon, che invece non rispettava, come pure le sue critiche a John Gray, derivavano proprio da questo. Al tempo in cui egli stesso ed Engels andavano elaborando le loro teorie comuniste, non si soffermarono molto su queste debolezze della sinistra contemporanea; tuttavia, a partire dalla metà degli anni '40, la loro pratica politica li obbligò sempre piú spesso a esaminarle con maggiore attenzione critica, e ciò trovò un conseguente riscontro anche nella teoria.

5. *Il contributo tedesco.*

E che cosa si può dire del contributo tedesco alla formazione del loro pensiero? Arretrata sia dal punto di vista economico che da quello politico, la Germania della giovinezza di Marx non possedeva alcun tipo di socialismo da cui egli potesse apprendere qualcosa. Anzi, sin quasi al momento della conversione di Marx e di Engels al comunismo – e in qualche misura anche dopo il 1848 – sarebbe fuorviante parlare di una sinistra socialista e comunista distinta dalle tendenze democratiche e giacobine che costituivano l'opposizione radicale alla reazione e all'assolutismo monarchico. Come osserva il *Manifesto del Partito comunista*, in Germania (diversamente che in Francia e in Inghilterra) i comunisti

non avevano alternativa se non quella di «combattere insieme con la borghesia contro la monarchia assoluta, la proprietà fondiaria feudale e il piccolo borghesume (*die Kleinbürgerei*)», pur spingendo gli operai a prendere «una coscienza quanto piú chiara è possibile dell'antagonismo ostile fra borghesia e proletariato».

Politicamente e ideologicamente la sinistra radicale tedesca guardava a Occidente. Sin dall'ultimo decennio del secolo XVIII, per i giacobini tedeschi la Francia era stata il modello, il rifugio degli esuli politici e intellettuali, la fonte di informazione delle tendenze progressiste; ancora all'inizio degli anni '40 del secolo XIX, lo studio sul socialismo e il comunismo di Lorenz von Stein ebbe in Germania una funzione di questo tipo, nonostante le intenzioni critiche dell'autore nei confronti di quelle dottrine. Nel frattempo un gruppo costituito per la maggior parte da operai specializzati tedeschi che lavoravano a Parigi si distaccò dai profughi liberali riparati in Francia dopo il 1830, adattando alle proprie esigenze il comunismo operaio francese. La prima chiara versione del comunismo tedesco fu dunque, sia pure in forme alquanto rozze, rivoluzionaria e proletaria [1].

Indipendentemente dal fatto se i giovani intellettuali radicali della sinistra hegeliana volessero arrestarsi alla democrazia, o desiderassero invece spingersi oltre sul piano politico e sociale, la Francia costituiva il modello e il catalizzatore intellettuale delle loro idee. Fra di loro ebbe una certa importanza Moses Hess (1812-75), non tanto per i suoi meriti intellettuali – era un pensatore tutt'altro che limpido – quanto perché divenne socialista prima degli altri, e seppe convertire tutta una generazione di giovani intellettuali ribelli. Fra il 1842 e il 1845 la sua influenza fu fondamentale per Marx ed Engels, anche se ben presto entrambi cessarono di prenderlo molto sul serio. La sua fiaccola di «vero socialismo» (che era in pratica una sorta di saintsimonismo tradotto in gergo feuerbachiano) non era destinata ad assumere grande importanza. La si ricorda piú che altro per la polemica aperta nei suoi confronti da Marx ed Engels (nel *Manifesto*), diretta in massima parte contro l'altrimenti dimenticato, e dimenticabile, Karl Grün (1813-87). Hess, il cui sviluppo intellettuale coincise per un certo periodo con quello di Marx – al punto che nel 1848 avrebbe ben potuto considerarsi un suo seguace – non aveva peraltro grandi doti né di pensatore, né di politico, e deve accontentarsi del ruolo di eterno precursore: del marxismo, del movimento operaio tedesco, e infine del sionismo (per il libro del 1862 *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*).

[1] Wilhelm Weitling (1808-71) visse a Parigi tra il 1835-36 e il 1837-41, dove poté leggere Pillot e diverse pubblicazioni comuniste.

Tuttavia, sebbene il socialismo premarxiano tedesco non abbia grande importanza per la genesi delle idee di Marx, se non da un punto di vista per cosí dire biografico, sarà necessaria qualche parola a proposito della critica non socialista al liberalismo, che ebbe note potenzialmente classificabili come «socialiste», nell'ambigua accezione ottocentesca del termine. Nella tradizione intellettuale tedesca era presente una forte componente ostile a ogni forma di illuminismo settecentesco (e quindi al liberalismo, all'individualismo, al razionalismo e all'astrazione, e ad esempio a ogni tipo di argomenti benthamiti o ricardiani); era vincolata a una concezione organicistica della storia e della società, di cui fu espressione il romanticismo tedesco, che all'inizio fu un movimento attivamente reazionario, anche se per alcuni aspetti la filosofia hegeliana offrí una sorta di sintesi dell'illuminismo e delle idee romantiche. La pratica politica tedesca, e di conseguenza la teoria sociale applicata, era dominata dalle attività di un'amministrazione statale onnicomprensiva. La borghesia tedesca – sviluppatasi tardi in classe imprenditoriale – non rivendicava, nel complesso, né l'egemonia politica, né un liberalismo economico illimitato, e gran parte dei suoi portavoce erano comunque, in un modo o nell'altro, dipendenti dello Stato. Né come funzionari statali (compresi gli insegnanti), né come imprenditori, i liberali tedeschi condividevano la fiducia incondizionata in un libero scambio senza limiti. A differenza da quello che avvenne in Francia e in Inghilterra, il paese produsse scrittori che confidavano nella possibilità di scongiurare il completo sviluppo di un'economia capitalistica, quale già era visibile in Inghilterra, e ritenevano che i conseguenti problemi della povertà delle masse potessero essere evitati attraverso una combinazione di pianificazioni statali e di riforme sociali. Le loro teorie potevano effettivamente avvicinarsi a una sorta di socialismo, come nel caso di J. K. Rodbertus-Jagetzow (1805-75), un monarchico conservatore (nel 1848 fu per breve tempo ministro prussiano) che negli anni '40 elaborò una critica sottoconsumistica del capitalismo e la dottrina di un «socialismo di Stato» basata su una teoria del valore lavoro. Ad essa si sarebbe ricorso nell'età bismarckiana a fini di propaganda, come prova che la Germania imperiale era «socialista» non meno dei socialdemocratici, nonché come dimostrazione che lo stesso Marx aveva plagiato un illustre pensatore conservatore. L'accusa era assurda, anche perché Marx lesse Rodbertus solo intorno al 1860, quando le sue idee si erano già pienamente formate, e in ogni modo – come osserva Schumpeter – se è vero che, «secondo le date di pubblicazione, Marx avrebbe potuto ispirarsi a Rodbertus, particolarmente riguardo alla concezione unitaria di tutti i redditi non di lavoro», va notato che in generale «l'esempio di Rodber-

tus può al massimo aver insegnato a Marx che cosa non fare nell'espletamento del proprio compito e come evitare gli errori piú grossolani[2]. Da tempo ormai la controversia è stata dimenticata: si può affermare peraltro che l'atteggiamento e gli argomenti espressi da Rodbertus influirono sulla formazione del tipo di socialismo di Stato propugnato da Lassalle (e i due lavorarono insieme per un certo periodo di tempo).

Inutile dire che queste versioni di anticapitalismo non socialista non solo non ebbero parte alcuna nella formazione del socialismo marxiano[3], ma furono anche attivamente combattute dalla giovane sinistra tedesca per le loro ovvie connotazioni conservatrici. Quella che può essere definita la teoria «romantica» appartiene alla preistoria del marxismo solo nel suo aspetto meno politico – quello ad esempio della «filosofia naturale», per la quale Engels ebbe sempre una certa propensione[4] – e nella misura in cui era stata assorbita dalla filosofia classica tedesca nella sua forma hegeliana. La tradizione conservatrice e liberale dell'intervento statale in campo economico – comprese la proprietà e la gestione statale delle industrie – non fece che confermare Marx ed Engels nella convinzione che, di per sé, la nazionalizzazione dell'industria non aveva carattere socialista.

Cosí, né l'esperienza economica, sociale e politica, né gli scritti che dovevano affrontarne i problemi specifici, contribuirono in misura degna di nota alla formazione del pensiero marxiano. E difficilmente le cose sarebbero potute andare altrimenti: come spesso è stato osservato, e non ultimi da Marx e da Engels, le questioni che in Francia e in Inghilterra si ponevano concretamente in forma politica ed economica, nella Germania della loro giovinezza comparivano solo nella veste di una speculazione filosofica astratta. Per contro, certo proprio per questo motivo, lo sviluppo della filosofia tedesca fu in questo periodo notevolmente piú intenso che non in altri paesi. Se ciò la privò di ogni contatto con la realtà concreta della società (non vi è alcun riferimento in Marx alla «classe che... nulla possiede», i cui problemi balzano «agli occhi di ognuno per le strade di Manchester, Parigi e Lione», prima dell'autunno 1842[5]), la dotò peraltro di una straordinaria capacità di generaliz-

[2] SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica* cit., pp. 613-40.

[3] Il capitolo del *Manifesto* che tratta del «socialismo feudale», in cui si discutono le tendenze comparabili, non fa alcuna menzione della Germania, e nomina solo i legittimisti francesi e la «Giovane Inghilterra» di Disraeli (ma nel suo commento al *Manifesto* – Torino 1962, pp. 162-64 – Emma Cantimori Mezzomonti indica gli accenni impliciti in questo capitolo a conservatori prussiani come Hermann Wagener e al partito conservatore cristiano-tedesco).

[4] Prefazione a *Anti-Dühring*, 1885, in *Opere* cit., vol. 25, pp. 6 sgg.

[5] «Rheinische Zeitung», 16 ottobre 1842 (*Il comunismo e la «Gazzetta generale di Augusta»* cit., p. 171). Cfr. S. AVINERI, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1968, p. 54.

zazione e di penetrazione oltre la fattualità immediata. Tuttavia, per realizzarne appieno il potenziale, la riflessione filosofica doveva essere trasformata in uno strumento di azione sul mondo, e la generalizzazione filosofica speculativa doveva sposarsi allo studio concreto e all'analisi del mondo della società borghese. Senza questo matrimonio il socialismo tedesco, nato da una radicalizzazione politica degli sviluppi filosofici – soprattutto hegeliani – avrebbe generato nella migliore delle ipotesi solo quel socialismo «tedesco» o «vero socialismo», stigmatizzato da Marx ed Engels nel *Manifesto*.

I primi passi di questa radicalizzazione filosofica assunsero la forma di una critica della religione e solo piú tardi (poiché la materia era politicamente piú scottante) dello Stato; erano queste le due principali questioni «politiche» che concernevano direttamente la filosofia in quanto tale. I due grandi punti fermi premarxiani di questa radicalizzazione furono la *Vita di Gesú* di Strauss (1835) e soprattutto *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach (1841), ormai esplicitamente materialista. È ben nota l'importanza fondamentale di Feuerbach come punto di passaggio fra Hegel e Marx, anche se non sempre è tenuto nel debito conto il ruolo centrale della critica della religione nel pensiero maturo di Marx e di Engels. Tuttavia, in questa fase determinante della loro radicalizzazione, i giovani ribelli politico-filosofici tedeschi poterono attingere direttamente alla tradizione radicale e anche socialista, in quanto la scuola piú nota e coerente di materialismo filosofico, quella del Settecento francese, era collegata non solo con la rivoluzione, ma anche con i primi comunisti francesi, Holbach e Helvétius, Morelly e Mably. In questa misura gli sviluppi filosofici francesi contribuirono alla formazione del pensiero marxista, o quanto meno agirono come stimolo, cosí come fece la tradizione filosofica inglese attraverso i suoi pensatori sei e settecenteschi, per via diretta o mediata dall'economia politica. Tuttavia il processo mediante il quale il giovane Marx «rimise» Hegel sui suoi piedi si svolse nell'ambito della filosofia classica tedesca e, a parte il senso della direzione lungo la quale muovere, dovette ben poco alle tradizioni rivoluzionarie e socialiste premarxiane.

6. *La nuova dimensione della storia europea alla metà del secolo* XIX.

La politica, l'economia e la filosofia, l'esperienza francese, inglese e tedesca, il socialismo e il comunismo «utopistici» furono dunque fusi, trasformati e superati nella sintesi marxiana nel corso degli anni '40.

Non a caso, certamente, questa trasformazione si verificò proprio in quel momento storico.

Intorno al 1840 la storia europea prese una nuova dimensione: il «problema sociale» o, per considerarlo in un'altra prospettiva, la rivoluzione sociale in potenza trovarono espressione tipica nel fenomeno del «proletariato». Gli autori borghesi andavano rendendosi conto sempre piú sistematicamente del proletariato come problema pratico e politico, in quanto classe, movimento e in ultima analisi potenza capace di rovesciare la società. Da un lato questa presa di coscienza trovò espressione nelle indagini sistematiche, e spesso di carattere comparativo, sulle condizioni di questa classe (Villermé per la Francia nel 1840, Buret per la Francia e l'Inghilterra nello stesso anno, Ducpétiaux per diversi paesi nel 1843); dall'altro, in generalizzazioni storiche che in qualche modo anticipano le tesi marxiane:

> Ma proprio questo è il contenuto della storia: nessun grande antagonismo storico scompare o si estingue se non ne è emerso uno nuovo. L'antagonismo generale tra ricchi e poveri si è quindi recentemente polarizzato nella tensione tra capitalisti e datori di lavoro da un lato, e operai industriali di ogni sorta dall'altro; da questa tensione nasce un contrasto le cui dimensioni divengono sempre piú minacciose con l'aumento proporzionale della popolazione industriale [1].

Come abbiamo già visto nella Francia di questo periodo nasceva un movimento comunista dotato di coscienza rivoluzionaria e infatti, proprio intorno al 1840, i termini «comunista» e «comunismo» entrarono nell'uso comune per definirlo. Contemporaneamente giungeva al suo momento di massimo sviluppo in Inghilterterra un movimento di classe di massa proletario, seguito con attenzione da Engels: il cartismo. Già prima di allora, in Europa occidentale, le precedenti forme di socialismo utopistico si erano ritirate ai margini della vita pubblica, con l'eccezione del fourierismo che attecchí modestamente, ma solidamente, nel terreno proletario [2].

Sulla base di una classe operaia che cresceva e si andava mobilitando a vista d'occhio, era ora possibile una nuova e piú formidabile fusione dell'esperienza e delle teorie giacobino-rivoluzionarie-comuniste con quelle socialiste-associazioniste. L'hegeliano Marx, nella sua ricerca di

[1] Articolo *Revolution* in ROTTECK e WELCKER, *Lexicon der Staatswissenschaften*, vol. XIII, 1842, citato in AVINERI, *The Social and Political Thought* cit., p. 55. Citazioni analoghe in J. KUCZYNSKI, *Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, vol. 9, Berlin 1960; C. JANDTKE e D. HILGER (a cura di), *Die Eigentumslosen*, München 1965.

[2] E lasciò le sue tracce anche nel movimento operaio marxista successivo, attraverso, ad esempio, il devoto fourierista Eugène Pottier, autore del testo dell'*Internazionale*, e persino attraverso August Bebel, che ancora nel 1890 pubblicava un libro su *Charles Fourier. Sein Leben und Seine Theorien*, Stuttgart 1890.

una forza che potesse trasformare la società attraverso la negazione della società esistente, la trovò nel proletariato, e pur non avendone conoscenza concreta (se non attraverso Engels), e non avendo ancora dedicato eccessiva attenzione al funzionamento del capitalismo e dell'economia politica, si diede immediatamente a studiare entrambi. È un errore supporre che Marx non si fosse occupato seriamente di economia prima degli anni '50; i suoi studi sistematici non iniziarono piú tardi del 1844.

Quello che fece precipitare questa fusione della teoria con il movimento sociale fu il combinarsi di trionfo e di crisi, avvenuto in questo periodo, nelle società borghesi sviluppate, e in qualche modo paradigmatiche, in Francia e in Inghilterra. Nella sfera politica le rivoluzioni del 1830 e le corrispondenti riforme inglesi del 1832-35 istituirono regimi che servivano evidentemente gli interessi della parte predominante della borghesia liberale, ma mancarono clamorosamente l'obiettivo della democrazia politica. Nel campo economico, l'industrializzazione, che già si era imposta in Inghilterra, avanzava a vista d'occhio in alcune regioni del continente, in un'atmosfera però di crisi e d'incertezza, che a molti sembrava mettere in discussione il futuro stesso del capitalismo come sistema. Come disse Lorenz von Stein, il primo a studiare sistematicamente il socialismo e il comunismo (1842):

> Non è piú possibile alcun dubbio sul fatto che nella parte piú importante d'Europa la riforma e la rivoluzione politiche siano giunte a una conclusione; la rivoluzione sociale ne ha preso il posto, e torreggia su tutti i movimenti dei popoli con la sua terribile potenza e le sue gravi incertezze. Solo pochi anni fa, ciò che oggi abbiamo di fronte a noi non sembrava che un'ombra senza contenuto. Ora essa affronta ogni legge come un nemico, e ogni sforzo per risospingerla nella primitiva nullità è vano [3].

Come avrebbero detto Marx ed Engels: «Uno spettro si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo».

La trasformazione in senso marxiano del socialismo non sarebbe quindi stata storicamente possibile prima degli anni '40. Né forse sarebbe stata possibile negli stessi grandi Stati borghesi, dove sia i movimenti politici e operai radicali, sia la teoria sociale e politica radicale erano profondamente legati ad annose tradizioni e pratiche, dalle quali trovavano difficoltà a emanciparsi. La storia successiva avrebbe mostrato come la sinistra francese opponesse a lungo forte resistenza al marxismo, a malgrado – anzi a causa – della forza della tradizione rivoluzio-

[3] Citato in W. HOFMANN, *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin 1968, p. 90.

naria e associazionista autoctona; il movimento operaio inglese rimase anche piú a lungo impermeabile al marxismo, a malgrado – anzi a causa – del successo riscontrato in patria dallo sviluppo di un movimento di classe cosciente e di una critica dello sfruttamento. Senza il contributo francese e inglese, la sintesi marxiana sarebbe stata impossibile e, come è stato detto, il fatto biografico che Marx per tutta la vita abbia collaborato tanto strettamente con Engels, che aveva una straordinaria conoscenza dell'Inghilterra (anche per la sua esperienza diretta di capitalista a Manchester), fu indubbiamente importante. Nondimeno era forse prevedibile che la nuova fase del socialismo si sviluppasse non al centro della società borghese, ma ai suoi margini, in Germania, attraverso una profonda ricostruzione del complesso edificio speculativo della filosofia tedesca.

Lo sviluppo vero e proprio del socialismo marxiano sarà oggetto dei capitoli successivi. Basti qui ricordare che esso si distingueva dai suoi predecessori per tre aspetti diversi. In primo luogo sostituí a una critica parziale della società capitalistica una critica piú estesa, basata sul rapporto fondamentale – in questo caso economico – da cui quella società era determinata. Il fatto che analiticamente esso penetrasse piú a fondo dei fenomeni superficiali accessibili alla critica empirica implicava un'analisi dell'ostacolo costituito dalla «falsa coscienza» e delle sue motivazioni (storiche). In secondo luogo, esso inserí il socialismo nella struttura di un'analisi storica evolutiva, capace di spiegare sia per quale motivo esso era sorto come teoria e come movimento in quel dato periodo storico, sia per quale motivo lo sviluppo storico del capitalismo dovesse generare alla fine una società socialista. Fra l'altro, diversamente dai socialisti che lo avevano preceduto – per i quali la nuova società era qualcosa di finito in se stesso, che doveva essere costituita in forma definitiva secondo il modello prescelto – per Marx anche la società futura continua a evolversi storicamente, cosicché se ne possono prevedere solo i principî e le linee generali, lasciando da parte i progetti precisi. In terzo luogo il socialismo marxiano ha chiarito le modalità della transizione dalla vecchia alla nuova società: il proletariato ne sarebbe stato il portatore, attraverso un movimento impegnato in una lotta di classe che avrebbe conseguito il suo obiettivo solo per mezzo della rivoluzione, «l'espropriazione degli espropriatori». Il socialismo cessava di essere «utopistico» e diveniva «scientifico».

In effetti la trasformazione di Marx non solo sostituí, ma assorbí anche i suoi predecessori: in termini hegeliani, li aveva «trascesi» (*aufgehoben*). Sotto ogni punto di vista che non sia quello di ricerche e lavori di carattere scientifico, essi sono stati dimenticati o sono entrati a far

parte della preistoria del marxismo, oppure – come nel caso di alcune tendenze saintsimoniane – si sono evoluti in direzioni ideologiche che non hanno nulla a che vedere con il socialismo. Nella migliore delle ipotesi sopravvivono, come Owen o Fourier, tra i teorici dell'educazione. Il solo autore socialista del periodo premarxista che conservi una certa importanza come teorico nell'area piú generale dei movimenti socialisti è Proudhon, che è ancora citato dagli anarchici (per non parlare dell'estrema destra francese o di altre tendenze antimarxiste che ricorrono a lui di tanto in tanto). Vi è in ciò, per vari aspetti, una profonda ingiustizia nei confronti di pensatori che, anche quando non giunsero alle illuminazioni dei maggiori utopisti, furono nondimeno originali, e le cui idee, riproposte oggi, potrebbero in molti casi essere studiate seriamente. Rimane tuttavia il fatto che, in quanto socialisti, essi interessano ormai solo lo studioso di storia.

Ciò non deve peraltro indurci a supporre che il socialismo premarxiano sia morto non appena Marx ebbe sviluppata la sua peculiare visione del mondo. Il marxismo non acquistò nemmeno un'influenza nominale nei movimenti operai prima degli anni '80 o al massimo '70[4]. La storia stessa del pensiero di Marx e le sue controversie politiche e ideologiche non possono essere comprese se non si tiene conto del fatto che per il resto della sua vita le tendenze che criticò o combatté, o con le quali dovette scendere a patti all'interno del movimento operaio furono soprattutto quelle della sinistra radicale premarxiana o da essa derivate. Esse appartenevano alla progenie nata dalla rivoluzione francese, avessero assunto la forma della democrazia radicale, quella del repubblicanesimo giacobino oppure del comunismo proletario rivoluzionario neobabouvista che sopravvisse sotto la guida di Blanqui: una tendenza, questa, con cui Marx si trovò di tanto in tanto alleato sul terreno politico. In taluni casi esse nascevano, o quanto meno erano state mosse da quello stesso hegelismo di sinistra o feuerbachismo attraverso il quale era passato anche Marx; fu questo il caso di numerosi rivoluzionari russi, e soprattutto di Bakunin. Ma nel complesso esse furono il frutto, e anzi la continuazione, del socialismo premarxiano.

È vero che gli utopisti originari non sopravvissero alla prima metà del secolo XIX, e in fondo le loro dottrine e i loro movimenti erano già moribondi agli inizi degli anni '40, con la sola eccezione del fourierismo, che fiorí modestamente sino alla rivoluzione del 1848, nella quale il suo capo, Victor Considérant, si trovò perciò a ricoprire un ruolo imprevisto e poco adatto a lui. D'altra parte, invece, diversi tipi di asso-

[4] Cfr. piú avanti G. HAUPT, *Marx e il marxismo*, pp. 289-314.

ciazionismi e di teorie cooperativistiche, in parte derivati da fonti utopistiche (Owen, Buchez), in parte elaborati su basi meno messianiche negli anni '40 (Louis Blanc, Proudhon), continuarono a prosperare. Mantennero persino l'aspirazione a trasformare l'intera società sulle linee cooperativistiche da cui avevano tratto origine. Se ciò era vero persino in Inghilterra, dove il sogno di un'utopia cooperativistica capace di emancipare il lavoro dallo sfruttamento capitalistico si diluí nelle cooperative commerciali, lo fu ancor piú in altri paesi, dove la cooperazione dei produttori rimase dominante. Per la maggior parte dei lavoratori al tempo di Marx, questo era il socialismo; o meglio il socialismo che raccoglieva l'adesione della classe operaia, ancora negli anni '60, era quello che prospettava gruppi di produttori indipendenti senza capitalisti, ma dotati dalla società di capitali sufficienti per renderli vitali, protetti e incoraggiati dalla pubblica autorità, e a loro volta tenuti a doveri collettivi nei confronti del pubblico. In ciò consiste l'importanza politica del proudhonismo e del lassallianesimo. Era naturale in una classe operaia i cui membri politicamente coscienti erano in gran parte artigiani o prossimi all'esperienza artigiana. Per di piú il sogno di un'unità produttiva indipendente, che avesse il controllo dei propri affari, non apparteneva solo agli uomini (e assai piú raramente alle donne) che ancora non erano diventati proletari nel senso completo del termine: per certi aspetti questa prospettiva primitivamente «sindacalistica» rifletteva anche l'esperienza dei proletari delle officine intorno alla metà dell'Ottocento.

Cosí il socialismo premarxiano lungi dall'estinguersi al tempo di Marx, sopravvisse fra i proudhoniani, gli anarchici, i bakunisti e, piú tardi, fra i sindacalisti rivoluzionari e altri ancora, quantunque col passare degli anni, in mancanza di una propria teoria soddisfacente, essi abbiano appreso e adottato gran parte dell'analisi di Marx per i propri obiettivi. Ma a partire dalla metà degli anni '40, non è piú possibile affermare che Marx abbia tratto qualcosa della tradizione del socialismo premarxista. Dopo l'esauriente analisi polemica di Proudhon compiuta con *La miseria della filosofia* nel 1847 non si può nemmeno dire che la critica del socialismo premarxiano abbia avuto un ruolo degno di rilievo nella formazione del pensiero di Marx. Un po' alla volta essa entrò a far parte delle sue polemiche politiche, piú che del suo sviluppo teorico. L'unica eccezione rilevante è forse la *Critica del programma di Gotha* (1875), in cui la scandalizzata protesta contro le ingiustificate concessioni ai lassalliani da parte del partito socialdemocratico tedesco lo spinsero a un'affermazione teorica che, se non era nuova, a ogni buon conto non era mai stata cosí precisamente formulata da Marx in precedenza.

È inoltre possibile che l'elaborazione delle sue idee in merito al credito e alla finanza fosse in parte dovuta alla necessità di criticare la fede nei vari toccasana della circolazione e del credito, rimasta radicata nei movimenti operai di tipo proudhoniano. Nel complesso, però, alla metà degli anni '40 Marx ed Engels avevano già appreso dal socialismo premarxiano tutto quello che c'era da imparare. Le basi del «socialismo scientifico» erano state ormai poste.

D. MCLELLAN

La concezione materialistica della storia

Solo con la stesura dell'*Ideologia tedesca* – iniziata con Engels a Bruxelles nel settembre del 1845 e portata a termine l'estate seguente – Marx pervenne a quella concezione materialistica della storia che doveva costituire il «filo conduttore» di tutti i suoi studi successivi. Nel corso dei dieci anni precedenti, gli scritti di Marx si sviluppano attraverso le successive fasi dell'idealismo – dapprima romantico, poi hegeliano – fino a giungere al razionalismo liberale e a un'ampia critica della filosofia hegeliana, dalla quale sarebbero derivati molti temi portanti del socialismo marxiano. Come scrisse Engels, le idee di Marx avevano come base una sintesi della filosofia idealistica tedesca, della teoria politica francese e dell'economia classica inglese: nei suoi primi scritti (fino ai *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 compresi) si può seguire il processo di assimilazione di questi tre influssi – anche se Marx ancora non ne aveva intrapreso l'integrazione. Questi primi scritti si possono definire premarxisti, nel senso che in essi non si trova alcuna interpretazione della storia in termini di classi, di modi di produzione e cosí via, né, piú specificamente, alcun riferimento ai concetti economici di forza-lavoro, plusvalore, ecc., elementi che sarebbero divenuti fondamentali in molte delle sue opere successive. Sebbene sia quindi innegabile l'importanza delle prime opere di Marx in una ricostruzione della genesi del suo pensiero, la loro collocazione nel contesto complessivo di questo pensiero è stata (ed è ancora) fonte di accese controversie. E le implicazioni di queste controversie – per i marxisti che abbiano interesse a mantenere una qualche unità della teoria con la pratica – vanno evidentemente di là dalla semplice disputa accademica.

L'ambiente intellettuale di casa Marx e della scuola da lui frequentata era caratterizzato dal razionalismo illuminista e da un protestantesimo edulcorato, che esaltava le virtú della ragione, della moderazione e del lavoro indefesso. Il suocero di Marx, il barone Ludwig von Westphalen, gli aprí una prospettiva radicalmente diversa. Eleanor, la figlia di Marx, scrisse che il barone «colmò Marx di entusiasmo per la scuola

romantica e, mentre con lui suo padre aveva letto Voltaire e Racine, il barone gli lesse Omero e Shakespeare – che per tutta la vita rimasero i suoi autori preferiti»[1]. Nei suoi primi anni di studio, a Bonn, Marx si lasciò dunque attrarre dal romanticismo allora imperante; il trasferimento a Berlino nel 1836, però, produsse un cambiamento decisivo: Marx, seguace di Kant e di Fichte, soggettivista romantico convinto che l'essere supremo fosse distaccato dalla realtà terrena, aveva dapprima rifiutato il razionalismo concettuale di Hegel. Ora, però, cominciava a pensare che l'idea fosse immanente al reale. In precedenza Marx aveva «letto solo frammenti della filosofia di Hegel, ma poco mi curavo della sua melodia grottesca e discontinua»[2]. Ora, invece, abbracciava l'hegelismo in una conversione che fu tanto profonda quanto improvvisa. Fu forse questo, dal punto di vista intellettuale, il passo piú importante della sua vita. Sebbene infatti dovesse criticare Hegel in quanto idealista, cercando di rimettere la sua dialettica «sui piedi», fu sempre il primo a riconoscere che il suo metodo derivava direttamente da quello di colui che gli fu maestro negli anni '30.

Hegel era partito dalla premessa che, come disse a proposito della rivoluzione francese «l'esistenza dell'uomo ha il suo centro nella testa, ossia nella ragione, per ispirazione della quale egli costruisce il mondo della realtà»[3]. Nella sua opera maggiore, *Le fenomenologia dello spirito*, Hegel tracciò lo sviluppo della mente, o Spirito, reimmettendo il movimento storico nell'ambito della filosofia, e asserendo che la mente umana può conseguire la conoscenza assoluta. Analizzò lo sviluppo della coscienza umana a partire dalla percezione immediata dell'*hic et nunc* (qui e ora) sino alla fase dell'autocoscienza, quella comprensione, cioè, che permette all'uomo di analizzare il mondo e di conseguenza ordinare le proprie azioni. A questa fase sarebbe succeduta quella della ragione stessa, la comprensione del reale, grazie alla quale lo spirito, attraverso la religione e l'arte, avrebbe conseguito la conoscenza assoluta, il livello in cui l'uomo riconosce nel mondo le fasi della propria ragione. Hegel definiva queste fasi «alienazioni», in quanto creazioni della mente umana, che tuttavia vengono ritenute indipendenti dalla mente umana e ad essa superiori. La conoscenza assoluta era allo stesso tempo anche una sorta di ricapitolazione dello spirito umano, poiché ogni fase successiva conservava in sé, anche al momento in cui le superava, elementi delle fasi che l'avevano preceduta. Questo movimento, che insieme sopprime e conserva, fu definito da Hegel *Aufhebung*, un termine che in tedesco

[1] E. MARX, *Karl Marx*, in «Die Neue Zeit», 1883, p. 441.
[2] MARX, Lettera al padre, Mega, vol. 1, 1 (2), p. 218.
[3] G. W. F. HEGEL, *Werke*, Berlin 1832 sgg., vol. 9, p. 441.

comprende entrambi i significati. Hegel parlò anche di «potere del negativo», ritenendo vi fosse sempre una tensione tra ogni stato presente delle cose e il loro divenire. Qualunque stato di cose contingente rientra infatti nel processo della propria negazione, è sempre nell'atto di trasformarsi in qualche cosa d'altro. È questo il processo che Hegel definí dialettico.

La filosofia di Hegel era ambivalente: sebbene egli stesso amasse affermare che la filosofia dipinge di grigio il grigio, e che la civetta di Minerva si alza in volo solo al tramonto, l'accentuazione del momento negativo e dialettico poteva evidentemente imprimerle una svolta radicale, e tale sviluppo fu dovuto a un gruppo di intellettuali noti come «giovani hegeliani». Essi intrapresero un processo di secolarizzazione, progredendo dalla critica della religione a quella della politica e della società. È importante osservare come nei suoi primi scritti Marx abbia elaborato le proprie idee in stretta collaborazione con gli altri membri di questo movimento profondamente unito. La sua tesi di dottorato riflette inequivocabilmente il clima intellettuale dei giovani hegeliani: il campo d'indagine – la filosofia postaristotelica greca – aveva un interesse fondamentale per i giovani hegeliani, ed era tipico del loro idealismo antireligioso ciò che Marx proclama nella prefazione: «La filosofia non ne fa mistero. La confessione di Prometeo – "in una parola, io detesto tutti gli dèi" – è la sua confessione, la sua parola d'ordine contro tutti gli dèi in cielo e in terra, che non riconoscono come massima divinità l'auto-coscienza dell'uomo» [4]. La strada segnata per Marx stava dunque nell'applicazione al mondo «reale» dei principî scoperti da Hegel.

Marx però non ebbe subito la possibilità di elaborare questa linea di pensiero: privato della possibilità di intraprendere la carriera accademica, il contatto con il mondo reale gli venne dal suo lavoro come giornalista per la «Rheinische Zeitung». Nei sette articoli di maggior rilievo che scrisse per questo quotidiano, di rado espresse esplicitamente le proprie idee; gli articoli avevano la forma di esegesi critiche, che esponevano l'assurdità delle idee dei suoi oppositori. Per far questo Marx utilizzò ogni arma a sua disposizione, combinando in genere all'hegelismo radicale un semplice razionalismo illuministico. Nell'ottobre 1842, divenuto direttore della «Rheinische Zeitung», Marx dovette rispondere all'accusa mossa al giornale di essersi troppo avvicinato alle idee comuniste. «La "Rheinische Zeitung" – scrisse – non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure attualità teorica,

[4] Si veda la tesi di dottorato di Marx in K. MARX e F. ENGELS, *Gesamtausgabe*, in *Mega*, vol. I, 1 (1), p. 10.

e quindi ancor meno può desiderare... la loro pratica attuazione»[5], e proseguiva promettendo una critica radicale di tali idee. Ben presto però Marx dovette occuparsi di questioni sociopolitiche, quali la legge sui furti di legna e la povertà dei viticultori della Mosella, questioni che, come affermò piú tardi, «mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi economici»[6] portandolo a osservare quanto stretto fosse il rapporto tra la formazione delle leggi e gli interessi di coloro che detenevano il potere.

I diciotto mesi successivi alla soppressione della «Rheinische Zeitung» sarebbero stati decisivi per il pensiero di Marx: al suo attacco contro la nebbia metafisica che avvolgeva non solo Hegel, ma anche la letteratura dei giovani hegeliani contribuirono due fattori. In primo luogo il fatto di avere letto una gran quantità di opere sulla politica e la storia: conosceva gli autori socialisti francesi anche prima di recarsi a Parigi, e la sua cultura in merito alla Rivoluzione francese era molto vasta. Gli scritti di questo periodo possono in effetti essere considerati come un'ampia meditazione sui motivi per i quali la rivoluzione francese, iniziata con principî tanto eccellenti, non era tuttavia riuscita a risolvere il fondamentale problema della ridistribuzione della ricchezza sociale. In secondo luogo vi fu l'influsso di un altro giovane hegeliano, Ludwig Feuerbach. Sebbene Engels esagerasse affermando piú tardi che «fummo tutti feuerbachiani»[7], tale influsso fu in effetti profondo. Feuerbach si interessava soprattutto alla religione, e la sua tesi principale sosteneva che Dio non era che una proiezione degli attributi, dei desideri e delle potenzialità degli uomini. Se solo gli uomini se ne rendessero conto, sarebbero in grado di appropriarsi di questi attributi, comprendendo di essere stati loro a creare Dio e non viceversa, e potrebbero quindi restituire a se stessi la propria «essenza generica», o comune, alienata. Ciò che piú interessava a Marx era l'applicazione di questo approccio alla filosofia di Hegel, che Feuerbach considerava come ultimo baluardo della teologia, in quanto Hegel era partito anch'egli dall'ideale e non dal reale. Feuerbach aveva affermato che il vero rapporto tra il pensiero e l'essere consiste nel fatto che l'essere è il soggetto, il pensiero è il predicato, e mentre il pensiero nasce dall'essere, l'essere non nasce dal pensiero[8].

[5] K. MARX, *Il comunismo e la «Gazzetta generale di Augusta»*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, p. 173 (Mega, I, I [2], p. 263).

[6] *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, in K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, vol. 2: Appendici, Torino 1975, p. 956.

[7] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma 1950, p. 22. K. MARX e F. ENGELS, *Werke* (Mew), vol. 21, p. 272.

[8] Cfr. L. FEUERBACH, *Anthropologisches Materialismus*, in *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt 1967, vol. 1, p. 84.

Questa tesi di Feuerbach fu inserita da Marx in un lungo manoscritto redatto nell'estate 1843. In esso, attraverso una critica di Hegel, cominciavano a prendere forma le idee di Marx sulla democrazia e sull'abolizione dello Stato. Secondo la filosofia politica di Hegel, la coscienza umana si manifestava oggettivamente nelle istituzioni giuridiche, sociali e politiche dell'uomo, uniche garanti della sua possibilità di conseguire la piena libertà. Solo il piú alto livello di organizzazione sociale – lo Stato – era in grado di unire i diritti individuali e la ragione universale. Hegel rifiutava quindi l'idea che l'uomo fosse libero per natura: anzi, ai suoi occhi lo Stato era il solo mezzo per fare della libertà dell'uomo una realtà effettiva. In altre parole, Hegel si rendeva conto dei problemi sociali creati da una società competitiva in cui vigeva una guerra economica di tutti contro tutti – uno stato di cose che egli riassumeva nel termine «società civile» – ma riteneva che questi conflitti potessero essere armonizzati dagli organi statali in un'unità «superiore». Seguendo Feuerbach, la critica fondamentale mossa da Marx a Hegel consisteva nell'affermare che, come nel campo della religione gli uomini avevano immaginato Dio come creatore e l'uomo come essere da lui dipendente, cosí Hegel era erroneamente partito dell'Idea di Stato facendo sí che ogni altra cosa – la famiglia e i diversi gruppi sociali – dipendesse da questa Idea. Applicando questo approccio generale ai problemi particolari Marx si dichiarava a favore della democrazia: «Come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, cosí non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione»[9].

Marx si dedicò in particolare, in poche pagine di acuta analisi, a refutare la tesi hegeliana secondo cui la burocrazia esercitava una funzione mediatrice tra i diversi gruppi sociali, agendo in tal modo come «classe universale» nell'interesse di tutti. Secondo Marx la burocrazia incoraggiava le divisioni politiche indispensabili alla propria sopravvivenza, perseguendo quindi i propri fini a scapito di quelli della comunità. Nelle ultime pagine del manoscritto Marx spiegava come, a suo parere, il suffragio universale avrebbe inaugurato la riforma della società civile. Egli individuava due possibilità: se lo Stato e la società civile fossero rimasti separati, allora non sarebbe stato possibile a tutti i singoli individui partecipare alla legislatura se non attraverso deputati, «*espressione* della loro separazione e della loro unità solo dualistica»[10]. Nella seconda ipotesi, se la società civile fosse divenuta società politica, il significato rappresentativo del potere legislativo sarebbe scomparso;

[9] K. MARX, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 33.
[10] *Ibid.*, p. 134.

in quanto esso dipende da una separazione di tipo teologico dello Stato dalla società civile. Cosí quello cui il popolo deve mirare non è il potere legislativo, ma il potere governativo. Marx concludeva la discussione con un passo da cui risulta chiaro in quale modo, nell'estate del 1843, egli prevedesse i futuri sviluppi politici:

> Soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da se stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al tempo stesso la soppressione dell'astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua vera esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *inessenziale*; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è, dunque, entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza del dissolvimento di questo, come parimenti del *dissolvimento della società civile* [11].

Anche in questo caso Marx arrivava quindi alla medesima conclusione cui era giunto discutendo la «vera democrazia». La democrazia richiedeva il suffragio universale, e il suffragio universale avrebbe portato alla dissoluzione dello Stato.

Da questo manoscritto risulta chiaro come Marx avesse adottato il fondamentale umanismo di Feuerbach, e con esso l'inversione di soggetto e predicato all'interno della dialettica hegeliana. Marx riteneva scontato che ogni sviluppo futuro avrebbe portato con sé la riconquista da parte dell'uomo della dimensione sociale perduta da quando la rivoluzione francese aveva livellato tutti i cittadini nello Stato politico, accentuando cosí l'individualismo tipico della società borghese. Affermava esplicitamente che la proprietà privata non doveva piú costituire la base dell'organizzazione sociale, ma non è altrettanto evidente che egli ne propugnasse l'abolizione, né apparivano chiari i diversi ruoli che le classi avrebbero dovuto avere nell'evoluzione sociale.

Il manoscritto su Hegel non fu mai pubblicato, ma le idee che in esso erano rimaste in fase embrionale ricevettero una formulazione piú chiara non appena Marx giunse a Parigi. Nell'inverno 1843-44 Marx scrisse due saggi per i «Deutsch-französische Jahrbücher», entrambi limpidi e brillanti quanto il manoscritto su Hegel era stato involuto e oscuro. Nel primo, intitolato *Sulla questione ebraica*, Marx esaminava le opinioni del suo antico mentore Bruno Bauer a proposito dell'emancipazione degli ebrei. Secondo Bauer, l'emancipazione ebraica si sarebbe potuta effettivamente realizzare solo quando lo Stato avesse cessato di essere cristiano, altrimenti la discriminazione contro gli ebrei era inevitabile. Per Marx, Bauer si era fermato troppo presto: la semplice seco-

[11] *Ibid.*, pp. 135-36.

larizzazione della politica non implicava l'emancipazione degli uomini in quanto esseri umani. Gli Stati Uniti non avevano alcuna religione di Stato, e tuttavia erano noti per la religiosità dei loro abitanti:

> Ma poiché l'esistenza della religione – continuava Marx – è l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può ancora essere ricercata soltanto nell'*essenza* dello Stato stesso. La religione per noi non costituisce piú il *fondamento*, bensí ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana... Noi non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Dopo che per lungo tempo la storia è stata risolta in superstizione, noi risolviamo la superstizione in storia. La questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e la religione*, diviene per noi la questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana* [12].

Secondo Marx il problema nasceva perché

> l'uomo conduce... una doppia vita... la vita nella *comunità politica* nella quale egli si considera come *ente comunitario*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee [13].

Bauer aveva auspicato uno Stato basato esclusivamente sui diritti universali dell'uomo, cosí come erano stati proclamati dalla rivoluzione francese e dalla Dichiarazione d'indipendenza americana. Per Marx, invece, i diritti dell'uomo erano solo i diritti degli individui atomizzati, ostili l'uno all'altro, che componevano la società civile. Cosí, dunque,

> diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo... Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (*à son gré*), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Questa libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà [14].

Dopo avere osservato che la società inaugurata dalla Rivoluzione francese aveva perduto molte delle dimensioni sociali e comunitarie presenti nella società feudale, Marx faceva appello a Rousseau per illustrare schematicamente il suo obiettivo: colmare il divario tra l'individuo considerato come cittadino membro di una comunità e l'individuo in quanto membro isolato e egoistico della società civile:

> Solo quando il reale uomo, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo

[12] K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in *Opere* cit., vol. 3, pp. 163-64.
[13] *Ibid.*, p. 166.
[14] *Ibid.*, pp. 166-67.

ha riconosciuto e organizzato le sue «forces propres» come forze sociali, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta [15].

L'articolo *Sulla questione ebraica* aveva posto come obiettivo la piena emancipazione dell'uomo; nel suo secondo articolo sugli «Jahrbücher» Marx individuava i mezzi necessari per conseguire tale obiettivo. L'articolo – che doveva costituire l'introduzione alla sua critica della filosofia del diritto di Hegel, destinata alla pubblicazione – si apriva con le ben note battute epigrammatiche di Marx sulla religione:

Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione*, e non la religione l'uomo... Ma l'*uomo* non è un'entità astratta, posta fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*... La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l'*aroma* spirituale. La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, cosí come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo [16].

Ma una volta svelato il ruolo della religione, era dovere dei filosofi rivolgere la propria attenzione alla politica, un'attività che si addiceva particolarmente loro in una Germania che, secondo Marx, era rimasta al pre-1789. L'unica speranza per la Germania stava nella sua filosofia politica estremamente progressista: i tedeschi avevano pensato ciò che le altre nazioni avevano fatto.

La critica di questa filosofia, quindi, e il suo superamento, avrebbero permesso, almeno in teoria, di prevedere in quale modo si sarebbe sviluppata la società. E sebbene Marx affermasse esplicitamente che «la critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con l'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole» [17], la difficoltà consisteva ovviamente nel trovare «un elemento *passivo*», «un fondamento *materiale*» [18], necessari per la rivoluzione. La risposta al problema è in un passo che è stato spesso utilizzato da chi vedeva in Marx una figura messianica, profetica. La soluzione doveva consistere

nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la disso-

[15] *Ibid.*, p. 182.
[16] ID., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere* cit., vol. 3, pp. 190-91.
[17] *Ibid.*, pp. 197-98.
[18] *Ibid.*

luzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non un'*ingiustizia particolare* bensí l'*ingiustizia senz'altro*, la quale non può piú appellarsi ad un titolo *storico* ma al titolo *umano*,... di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo recupero dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato* [19].

Per Marx era quindi chiaro quale sarebbe stato il veicolo rivoluzionario: il proletariato era destinato ad assumere il ruolo universale che Hegel, erroneamente, aveva attribuito alla burocrazia. Si adombrava inoltre l'idea che proprio per la sua arretratezza la Germania avesse la possibilità di porsi all'avanguardia del movimento rivoluzionario europeo, un'idea, questa, destinata a ricomparire periodicamente nelle varianti meno «ortodosse» del marxismo.

Sino a questo punto gli scritti di Marx erano stati dedicati quasi esclusivamente ad argomenti politici, sebbene egli ormai si rendesse conto che la politica non era sufficiente: la scintilla che fece esplodere il suo interesse per la dimensione essenzialmente economica fu un saggio pubblicato nei «Deutsch-französische Jahrbücher» accanto ai suoi due articoli. L'autore era Engels, e il saggio era intitolato *Lineamenti di una critica dell'economia politica* [20]. In esso Engels metteva sotto accusa la proprietà privata e lo spirito di competizione che ne derivava. L'aumento dell'accumulazione capitalistica implicava necessariamente un abbassamento dei salari, acutizzando cosí la lotta di classe. La crescita incontrollata dell'economia comportava ricorrenti crisi, e il progresso scientifico serviva solo ad aumentare la miseria dei lavoratori. Marx restò molto colpito da questo «geniale schizzo» (cosí lo definí piú tardi), e i suoi appunti dell'estate 1844 iniziano citandone alcuni passi. Questi appunti (che Marx non pubblicò) ricevettero dai primi curatori il titolo di *Manoscritti economico-filosofici*, e rappresentano una radicale critica al capitalismo, basata in parte su Engels, in parte sulle idee antindustriali di alcuni romantici tedeschi come Schiller, e in parte sull'umanismo di Feuerbach. Alla loro prima pubblicazione, nel 1932, vi fu chi li proclamò l'opera piú importante di Marx.

Il fatto che un manoscritto di importanza tanto evidente non fosse stato pubblicato da Marx stesso richiede una breve annotazione sul suo modo di scrivere. Sin da quando era studente, Marx aveva avuto l'abi-

[19] *Ibid.*, pp. 202-3.
[20] *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* cit., p. 958.

tudine di ricopiare su quaderni d'appunti lunghi estratti dalle sue letture[21] (il che significa che le sue fonti sono assai facili da rintracciare, cosa, questa, tutt'altro che usuale). In questi stessi quaderni Marx schematizzava inoltre progetti e piani per opere future. L'ansia di rendere le sue idee accessibili al pubblico, e insieme la necessità di procurarsi mezzi di sostentamento, lo rendevano sin troppo disponibile a firmare contratti con gli editori. Sebbene sia vero che prima del 1848 Marx completò e pubblicò piú scritti che in qualunque altro periodo successivo, la difficoltà che egli incontrava nell'affidare uno scritto alla stampa era evidente già negli anni '40, e prefigurava il lungo travaglio che avrebbe preceduto l'edizione del primo libro del *Capitale*. Questa congenita riluttanza di fronte alla pubblicazione era dovuta in larga misura al fatto che Marx teneva quasi fantasticamente sia all'accuratezza di espressione e di presentazione, sia all'assoluta padronanza di una massa di materiale preparatorio, che andava sempre piú ingrossandosi. È senza dubbio paradossale che gli appunti per la *Critica della filosofia hegeliana del diritto* (1843), per i *Manoscritti economico-filosofici* (1844) e per l'*Ideologia tedesca* (1845) siano giunti a esercitare un'influenza assai maggiore che non le opere pubblicate da Marx stesso. Anche per quel che riguarda i suoi scritti successivi, c'è stato chi ha voluto dare agli inediti *Grundrisse* un'importanza non minore di quella del primo libro del *Capitale*. È evidente comunque che la capacità di un manoscritto inedito di rappresentare le intenzioni ponderate dell'autore è di per sé qualcosa di problematico.

I *Manoscritti economico-filosofici* sono costituiti da tre sezioni principali: una critica dell'economia classica, che ha il suo culmine in un capitolo sul lavoro alienato; una descrizione del comunismo; una critica della dialettica hegeliana. La prima parte riprende lunghi passi di economisti classici – in particolare Adam Smith e David Ricardo – che mirano a dimostrare la sempre maggiore polarizzazione delle classi e gli effetti deleteri della proprietà privata. Sebbene pensasse che gli economisti avevano indicato fedelmente il funzionamento della società capitalistica, Marx criticava il loro approccio in base a tre considerazioni principali: in primo luogo, pur ammettendo che il lavoro era fondamentale per il funzionamento dell'economia, essi avevano accettato di assegnargli un posto sempre piú miserabile; in secondo luogo, non avevano considerato il sistema economico come una delle molte forze interagenti, cioè avevano dato alle leggi del capitalismo un carattere di im-

[21] Cfr. anche M. RUBEL, *Les cahiers d'étude de Karl Marx (1840-1853)*, in «International Review of Social History», 1957.

mutabilità, e non potevano quindi spiegare le origini del sistema che andavano descrivendo; per ultimo, avevano una visione unilaterale dell'uomo come semplice ingranaggio nella ruota dell'economia, e non lo consideravano «come uomo, nel tempo in cui non lavora»[22].

A questo punto Marx apriva una nuova sezione, dedicata al «lavoro alienato», in cui descriveva l'impoverimento e la disumanizzazione generali degli operai nella società capitalistica. Il lavoro alienato assumeva quattro aspetti. In primo luogo, l'operaio si rapporta al prodotto del suo lavoro come a un ente estraneo, che gli sorge di fronte e gli si contrappone come una potenza indipendente. In secondo luogo, l'operaio si estrania da se stesso nell'atto della produzione stessa: egli non considera il lavoro come parte della sua vita reale, e «non si afferma nel suo lavoro», ma «a casa sua egli è quando non lavora e quando lavora non lo è». In terzo luogo la «vita generica» dell'uomo, la sua essenza sociale, gli è stata sottratta nel suo lavoro, che non rappresenta l'opera armonica dell'uomo in quanto «ente generico». In quarto luogo, l'uomo si trova straniato dall'altro uomo.

In una lunga nota su James Mill, scritta piú o meno nello stesso periodo (malauguratamente non compresa spesso nelle edizioni dei *Manoscritti*) Marx si rivolgeva contro il credito, che definiva:

> il giudizio *economico* sulla *moralità* dell'uomo. Nel credito, al posto del metallo e della carta, l'*uomo* stesso è diventato l'*intermediario* dello scambio, non però in quanto uomo, ma in quanto *esistenza di un capitale* e dei suoi interessi[23].

Nella società contemporanea, secondo Marx, gli uomini producevano sempre piú all'unico scopo dello scambio, e quindi «tu... non hai alcun rapporto col mio oggetto, poiché *io stesso* non ho alcun rapporto umano con esso... il nostro valore *reciproco* è per noi il valore dei nostri oggetti reciproci»[24]. Un passo verso la fine della nota rappresenta una sorta di controparte positiva alla descrizione del lavoro alienato, e merita di essere citato integralmente:

> Supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, *affermato doppiamente* se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia *produzione*, la mia *individualità* e la sua *peculiarità*, e avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, una *manifestazione* individuale *della vita*, cosí come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come *oggettuale*, *sensibilmente visibile*, e

[22] K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 261.
[23] ID., *Estratti da «Elémens d'économie politique» di James Mill*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 233. ID., *Rivoluzione e reazione in Francia* cit., pp. 321-28.
[24] *Ibid.*, pp. 246-47.

quindi come una potenza *elevata al di sopra di ogni incertezza.* 2) Nel tuo godimento o uso del mio prodotto io avrei *immediatamente* il godimento consistente tanto nella consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno *umano*, e dunque d'aver oggettualizzato l'essenza *umana* ed aver quindi procurato un oggetto atto a soddisfare il bisogno d'un altro essere umano. 3) D'esser stato per te l'*intermediario* fra te e il genere, e dunque di venir inteso e sentito da te stesso come un'integrazione del tuo proprio essere e come tale una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore. 4) D'aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque d'aver *confermato* e *realizzato* immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia essenza *comune* e *umana* [25].

La seconda sezione principale dei *Manoscritti* conteneva la soluzione proposta da Marx al problema dell'alienazione: il comunismo. Sebbene, quando si trovava ancora in Germania, avesse rifiutato il comunismo, definendolo «un'astrazione dogmatica» [26], l'impatto con Parigi, con i suoi salotti socialisti e i suoi circoli operai, non impiegò molto a convertirlo. Ma il comunismo di Marx non era «rozzo», ispirato dall'«invidia generale», che mirava a negare ogni cultura in un processo di livellamento verso il basso. Le sue idee sono riassunte in un passo di sapore quasi mistico:

Il *comunismo* come *positiva* soppressione della *proprietà privata* quale *autoalienazione dell'uomo*, e però in quanto reale *appropriazione* dell'*umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e come ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è... la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere [27].

Nelle sezioni successive (che sotto molti aspetti sono la chiave di volta dei *Manoscritti*) Marx esaminava nei particolari tre aspetti specifici del suo modo di concepire il comunismo. In primo luogo, sottolineava come il comunismo fosse un fenomeno storico la cui genesi era da ricercarsi nell'«intero movimento della storia». Nella fase attuale, il problema di fondo era di natura economica, e in particolare, si trattava dell'abolizione della proprietà privata:

La positiva soppressione della *proprietà privata*, come appropriazione della vita *umana*, è quindi la positiva soppressione di ogni alienazione, e con ciò la

[25] *Ibid.*, p. 247.
[26] Lettera a Ruge, in *Opere* cit., vol. 3, p. 144.
[27] MARX, *Manoscritti economico-filosofici* cit., pp. 323-24.

conversione dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato, ecc., alla sua esistenza *umana*, cioè *sociale* [28].

In secondo luogo, Marx osservava che tutto ciò che riguarda l'uomo, a cominciare dal suo linguaggio, è sociale. Persino il rapporto dell'uomo con la natura veniva immesso in questa dimensione sociale:

> Dunque la *società* è la compiuta consunstanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura... Giacché non solo i cinque sensi, ma anche i sensi detti spirituali, la sensibilità pratica (la volontà, l'amore ecc.), in una parola l'*umana* sensibilità, l'umanità dei sensi, c'è soltanto mediante l'esistenza del suo oggetto, mediante la natura *umanizzata*. L'*educazione* dei cinque sensi è opera dell'intera storia universale fino a questo tempo [29].

Nonostante ciò Marx insisteva, in terzo luogo, sul fatto che l'importanza attribuita agli aspetti sociali dell'uomo non facesse che stimolare l'individualità dell'uomo comunista, non alienato, che egli definiva «totale» o «onnilaterale». Infatti proprio come l'alienazione viziava tutte le facoltà umane, cosí il suo superamento avrebbe rappresentato la liberazione totale. Non si sarebbe limitato al possesso e al godimento di oggetti materiali: tutte le facoltà umane, ciascuna a proprio modo, sarebbero divenute mezzi per appropriarsi della realtà. Era un caso difficile da immaginare per l'uomo alienato, poiché la proprietà privata ha tanto ottuso la sensibilità degli uomini da far sí che essi possano immaginare che un oggetto sia loro solo quando effettivamente lo posseggono: tutti i sensi fisici e intellettuali sono stati sostituiti dalla semplice alienazione dell'avere. E, per ultimo, il reciproco rapporto tra l'uomo e la natura avrebbe trovato riflesso in un'unica scienza onnicomprensiva:

> La scienza naturale, un giorno, sussumerà sotto di sé la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo sussumerà sotto di sé la scienza naturale: non ci sarà che *una* scienza [30].

La terza e ultima sezione dei *Manoscritti* era dedicata alla critica della dialettica di Hegel, cosí come essa risultava dalla sua opera piú famosa, *La fenomenologia dello spirito*. Marx iniziava elogiando Feuerbach per avere dimostrato che la filosofia di Hegel non era che una teologia razionalizzata, e per avere scoperto il vero approccio materialistico, partendo dal rapporto sociale tra uomo e uomo. Ma l'atteggiamento di Marx nei confronti di Hegel era tutt'altro che totalmente negativo:

[28] *Ibid.*, p. 324.
[29] *Ibid.*, pp. 325, 329.
[30] *Ibid.*, p. 331.

> L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un deoggettivarsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro* [31].

D'altro canto però tutta questa dialettica era stata considerata da un punto di vista idealistico, in quanto l'approvazione delle facoltà oggettificate e alienate dell'uomo era inizialmente un'appropriazione che avveniva solo nella mente, nel pensiero puro, cioè nell'astrazione. Marx, invece, partiva dall'«uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma rotonda terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali» [32], e definiva la propria posizione un compiuto naturalismo o umanismo distinto sia dall'idealismo, sia dal materialismo. Hegel considerava l'uomo come una coscienza non corporea, e il mondo come qualcosa di necessariamente ostile all'appagamento dell'uomo; Marx invece riteneva che solo l'attuale rapporto dell'uomo con il mondo fosse sbagliato: l'uomo ha bisogno di un rapporto reciproco con gli oggetti esterni per poter sviluppare o «oggettivare» se stesso. Per Hegel, ogni oggettivazione è alienazione; per Marx l'uomo avrebbe potuto superare l'alienazione solo se si fosse oggettivato facendo uso della natura in collaborazione con gli altri uomini.

Non è difficile capire come mai – alla loro comparsa nel 1932 – i *Manoscritti* provocassero tante controversie. Nel campo intellettuale c'era stata una ripresa di interesse per Hegel con la pubblicazione di alcuni suoi scritti giovanili, avvenuta nei primi anni del Novecento. E poiché i primi scritti di Marx erano quelli che mostravano in modo piú diretto l'influsso di Hegel, il terreno era piú che pronto a riceverli. Esisteva inoltre al tempo stesso un fattore politico: nei primi anni del secolo XX i partiti socialdemocratici e comunisti si erano preoccupati di dichiarare una propria *Weltanschauung* totalmente diversa da quella dei partiti borghesi. Ora, poiché si riteneva Hegel un pensatore borghese, la sua influenza su Marx – evidente soprattutto nei primi scritti – doveva essere minimizzata. Con la minaccia del fascismo, tuttavia, i marxisti si impegnarono a sottolineare le affinità tra l'umanismo di Marx e quello della borghesia liberale, contrapponendone i valori alla barbarie dell'ideologia fascista, considerata come un tradimento della tradizione europea occidentale. Prima ancora, nel corso degli anni '20, si andava sempre piú diffondendo tra i marxisti la convinzione che una parte della

[31] *Ibid.*, p. 360.
[32] *Ibid.*, p. 364.

responsabilità per la sconfitta della socialdemocrazia tedesca fosse da attribuirsi all'eclissi di Hegel e all'ascesa di Darwin tra le influenze determinanti per i teorici della Seconda Internazionale (ad esempio Kautsky). Anche se il debito dei bolscevichi verso Hegel non era altrettanto evidente (i *Quaderni filosofici* di Lenin non furono pubblicati che nel 1929-30), autori legati al partito comunista come Lukács, Korsch e, in misura minore, Gramsci, tentarono una lettura hegeliana di Marx, che ovviamente avrebbe comportato il nascere di un notevole interesse per opere come i *Manoscritti*.

La posizione stalinista ortodossa considerò questi primi scritti come *iuvenilia*, resi superflui dalle successive opere di Marx: cosí non furono nemmeno inclusi nei *Werke* originali, pubblicati in Germania orientale verso la fine degli anni '50. Nell'Europa orientale, dove il marxismo, in luogo di essere il credo dei reietti, era stato insediato come ideologia dominante, esistevano ovviamente ampi motivi per osservare che l'uomo comunista di Marx non sembrava avere molto in comune con i prodotti delle burocrazie statali di stampo stalinista, e fu proposta assai cautamente l'ipotesi che l'alienazione potesse esistere persino nel socialismo. Lo studio degli scritti giovanili venne considerato come un ritorno alla fonte originaria del pensiero comunista, proprio come i riformatori protestanti avevano fatto uso del Nuovo Testamento per esporre gli abusi di cui pullulava la Chiesa del tardo Medioevo. Adam Schaff in Polonia, i teorici della «primavera» praghese e il gruppo di «Praxis» in Iugoslavia possono essere considerati come esempi di questa tendenza. Dopo la guerra, nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti chi ricercava una versione non stalinista del marxismo si aggrappò avidamente al giovane Marx, che alcuni lessero semplicemente come il migliore degli umanisti o addirittura come un esistenzialista. Per questi studiosi l'idea fondamentale era quella dell'alienazione, messa molto piú in risalto dai *Manoscritti* che nel *Capitale*. Com'era inevitabile, l'indeterminatezza e la mancanza di una direzione politica nel giovane Marx produssero una reazione in pensatori come Althusser, che qualificarono come ideologica la problematica feuerbachiana dei primi scritti, contrapponendo ad essa le basi scientifiche della sua opera successiva.

È innegabile infatti che con il trasferimento a Bruxelles, nel 1845, gli scritti di Marx assumono una forma sistematica – sebbene sempre come sistema aperto – assente nelle opere precedenti. Queste si sforzano di concludere, partendo da presupposti tendenzialmente idealistici, che l'attività fondamentale dell'uomo consiste nel reciproco scambio produttivo con la natura; che questa attività è stata viziata dalla divisione in classi della società capitalistica, con l'istituzione della pro-

prietà privata e della divisione del lavoro; e che l'attuale alienazione può essere superata da una rivoluzione proletaria che inauguri il comunismo.

Ciò che gli scritti di Marx sino al 1844 non affrontarono è la natura del cambiamento storico: pur essendo comunista agli inizi del 1844, Marx, alla fine di quell'anno, non era ancora divenuto marxista. Non sarebbe naturalmente giusto affermare che i *Manoscritti* non contengono una visione evolutiva della società: ma questa è ancora molto vaga, e sebbene Marx abbia usato Hegel contro Feuerbach per dimostrare l'importanza dell'autocrearsi dell'uomo attraverso il lavoro, il procedimento rimane ancora assai astratto. Marx, che ormai lavorava in stretta collaborazione con Engels, si impegnò a chiarire la propria concezione materialistica della storia, facendo «i conti... con la nostra anteriore coscienza filosofica» [33]. Da questo punto di vista, *La sacra famiglia*, pubblicata agli inizi del 1845, è solo l'antecedente dell'*Ideologia tedesca* nei suoi attacchi contro i giovani hegeliani, e riveste un certo interesse solo per il breve resoconto sulle origini materialistiche del socialismo.

Engels disse piú tardi che quando si trasferí a Bruxelles, ai primi di aprile, Marx «era già andato oltre questi principî [cioè che "la politica e la sua storia vanno spiegate partendo dalle condizioni economiche e la loro evoluzione, e non viceversa"] pervenendo agli elementi principali della sua teoria materialistica della storia» [34]; e nella prefazione all'edizione inglese del *Manifesto* asserí che già nella primavera del 1845 Marx aveva elaborato la sua teoria e «me la espresse in parole quasi altrettanto chiare quanto quelle in cui l'ho riassunta qui sopra» [35]. L'unico scritto di Marx di questo periodo che ci sia rimasto è costituito dalle famose undici *Tesi su Feuerbach*, che Engels giustamente definí «il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo» [36]. Sin dalle sue prime letture di Feuerbach, all'inizio degli anni '40, Marx non aveva avuto un atteggiamento del tutto acritico; sia nei *Manoscritti* parigini, però, sia nella *Sacra famiglia*, aveva avuto solo parole di lode per il «vero umanismo» di Feuerbach. Ma ormai si trovava troppo stretto nei panni di semplice discepolo di Feuerbach, e la crescente attenzione che dedica all'economia non poteva che allontanarlo dalle sue opinioni statiche e antistoriche. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx forní un breve schema delle idee che con Engels avreb-

[33] *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* cit., p. 958.
[34] Mew, vol. 21, p. 212.
[35] In *Opere* cit., vol. 6, p. 669.
[36] ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., p. 9 (Mew, vol. 21, p. 264).

he elaborato pochi mesi dopo nell'*Ideologia tedesca.* Da qualunque punto di vista la si consideri, *L'ideologia tedesca* è una delle piú importanti opere di Marx: attraverso la critica di Feuerbach, il piú «secolare» dei giovani hegeliani, Marx ed Engels completarono la resa dei conti «con la nostra anteriore coscienza filosofica» [37], concludendo il processo iniziatosi fin dalla tesi di dottorato del 1841.

Fu a Bruxelles, nel tardo 1845, che Marx ed Engels formularono quello che nel 1859 Marx avrebbe definito il «filo conduttore» dei suoi studi. Cosí scrivevano:

> Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui esternano la loro vita, cosí essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono, quanto col modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione [38].

E proseguivano affermando che «il grado di sviluppo delle forze produttive di una nazione è indicato nella maniera piú chiara dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro» [39]. Dimostrato come la divisione del lavoro avesse prodotto la separazione tra città e campagna, e poi quella tra lavoro industriale e commerciale, e cosí via, passavano poi a riassumere le diverse fasi della proprietà cui erano corrisposte le fasi della divisione del lavoro: proprietà tribale, proprietà della comunità e dello Stato, proprietà feudale o degli ordini. Cosí Marx ed Engels riassumevano le conclusioni cui erano giunti a questo punto:

> Il fatto è dunque il seguente: individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici... L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensí quali sono *realmente,* cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio [40].

Ribadivano poi l'approccio generale, affermando che «non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza» [41],

[37] *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 958.
[38] K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca,* in *Opere* cit., vol. 5, p. 17.
[39] *Ibid.*, p. 18.
[40] *Ibid.*, p. 21.
[41] *Ibid.*, p. 22.

e dimostravano come la divisione del lavoro, da cui derivava la proprietà privata, crei la diseguaglianza sociale, la lotta di classe e la costruzione delle strutture politiche.

Avendo acquisito una coerente visione del mondo, Marx ed Engels si diedero subito attivamente a propagandare le proprie idee, attraverso la creazione, alla fine del 1845, dei Comitati di corrispondenza, che dovevano contribuire alla diffusione delle loro idee in Germania e nei principali centri di raccolta degli operai tedeschi emigrati: Parigi, Bruxelles e Londra. Il risultato piú importante conseguito da questi Comitati fu la creazione di stretti legami tra Marx ed Engels e i comunisti di Londra, ossia con la colonia di operai tedeschi in quel momento piú numerosa e meglio organizzata. Londra era la sede della piú attiva organizzazione di socialisti emigrati, la Lega dei giusti. Era evidente che i comunisti londinesi, in termini numerici e organizzativi, rappresentavano per Marx ed Engels l'aggancio senza dubbio piú promettente per l'attività politica operaia, anche perché i loro Comitati di corrispondenza non riuscirono mai a svilupparsi veramente. A loro volta, i dirigenti della Lega sentivano che le loro attività erano ostacolate dalla mancanza di una dottrina coerente. Nel 1847 le trattative tra Bruxelles e Londra si conclusero favorevolmente, e a Marx ed Engels fu affidato l'incarico di redigere un *Manifesto* per quella che intanto era divenuta la Lega dei comunisti.

L'ingresso di Marx nella politica attiva fu contrassegnato da due controversie. La prima, con Wilhelm Weitling, si può dire che corrispondesse sul piano politico all'*Ideologia tedesca*. Weitling contrapponeva all'immagine della natura umana, dedotta da Feuerbach, i mali attuali della società capitalistica, e chiedeva in termini messianici una rivoluzione immediata. Marx invece sottolineava la natura storica del progresso, e dichiarava che «prima la borghesia deve impadronirsi del timone» [42]. La seconda discussione è piú degna di nota, in quanto da essa nacque la *Miseria della filosofia*, lo scritto che conteneva la prima affermazione pubblica e sistematica della concezione materialistica della storia, e della quale lo stesso Marx raccomandava la lettura come introduzione al *Capitale*. Era una critica del socialista francese Proudhon e, come quella svolta nei confronti di Hegel, combatteva la mistificazione delle categorie «eterne» come Ragione e Giustizia, cui Proudhon continuamente ricorreva. Il libro conteneva inoltre un'esposizione sistematica delle idee di Marx sull'economia, sebbene ancora non vi comparis-

[42] Cfr. D. MCLELLAN, *Il pensiero di Karl Marx*, Torino 1975, p. 233 (la frase di Marx è tratta dalla corrispondenza con Moses Hess: cfr. M. HESS, *Briefwechsel*, a cura di E. Silberner, 's Gravenhage 1959, p. 151).

sero i concetti di forza-lavoro e di plusvalore. Nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx aveva refutato la teoria del valore basata sul lavoro. Seguendo la tesi di Engels nei *Lineamenti*, Marx aveva identificato, nell'estate del 1844, valore e prezzo, criticando Ricardo che teneva conto della domanda nella determinazione del valore. In altre parole, Marx, rifiutava la teoria del valore basato sul lavoro in quanto essa non teneva conto della concorrenza, che ai suoi occhi era la base del mondo economico reale. Ma trasferitosi a Bruxelles, e soprattutto durante una visita a Manchester nell'estate 1845, Marx scoprí l'interpretazione socialista di Ricardo nelle opere di William Thompson, Francis Bray e (piú tardi) di autori come Hodgskin e Ravenstone. Nell'*Ideologia tedesca* si trovano riferimenti favorevoli, seppure marginali, alla teoria del valore fondato sul lavoro: la concezione dell'uomo come produttore dei propri mezzi materiali di sussistenza non poteva ovviamente che convalidare questa tesi. Ma fu solo nella *Miseria della filosofia* che questo concetto, fondamentale nel pensiero marxiano, ricevette la prima esposizione.

La concezione materialistica della storia delineata nell'*Ideologia tedesca*, e le ipotesi economiche formulate nella *Miseria della filosofia* costituirono dunque la base teorica dell'attività politica di Marx alla fine degli anni '40 e soprattutto della sua milizia nella Lega dei comunisti. Molte parti del *Manifesto del partito comunista* non sono che sunti incisivi di passi ripresi dall'*Ideologia tedesca*. Con il fallimento delle rivoluzioni del 1848 e soprattutto dopo la mancata ripresa rivoluzionaria all'inizio degli anni '50, Marx concentrò sempre di piú la sua attenzione sull'economia, e con la sua opera sul processo di produzione della società capitalistica – *Il capitale* – portò in parte a termine la ricerca iniziata a Parigi nel 1844.

P. VILAR

Marx e la storia

Ho spesso vagheggiato uno studio in due parti, la seconda delle quali – «Marx nella storia» – dovrebbe essere strettamente collegata con la prima, «La storia in Marx». Perché il problema sta nel sapere se il sorprendente destino del marxismo, in poco piú di un secolo, come fattore di storia, è dovuto o no alla capacità di analisi e d'intervento che ha offerto agli uomini, per quel che riguarda la materia storica, la scoperta scientifica di Marx. In questo saggio, che affronta nelle linee generali «Marx nella storia», potrò dedicare solo poche pagine a «la storia in Marx». Mi limiterò dunque a porre alcune questioni di orientamento, che mi auguro possano suggerire ricerche piú approfondite.

Bisogna dire che, sin dalla formulazione del problema, si incontrano singolari difficoltà. La parola «storia» indica in pari tempo (il che non avviene per le scienze della natura) sia la conoscenza di una materia, sia la materia di questa conoscenza. «La storia in Marx» è la trasformazione in pensiero di uno dei piú antichi bisogni di esigenza scientifica dello spirito umano; «Marx nella storia» è l'esame della parte avuta da un uomo nel processo degli avvenimenti e nel modificarsi delle società. Il duplice contenuto di questa parola – che ne fa la ricchezza, ne giustifica il prestigio, ma ne predispone anche gli equivoci – spiega come mai sia stato possibile dire al tempo stesso che Marx ha aperto alla scienza «il continente storia» e tuttavia che «il concetto di storia» resta non costruito.

Sarebbe facile, senza dubbio, trovare nella mole delle opere di Marx numerosi usi della parola «storia» in accezioni volgari; non meno facile sarebbe però trovarne usi precisi e nuovi. Cercare se esiste, in quell'apparente caos, un ordine, una cronologia, eliminazioni, «soglie» connesse ad acquisizioni, a scoperte, sarebbe un'impresa appassionante e fertile di risultati, che richiederebbe un catalogo esauriente dei diversi usi del termine e un'analisi raffinata di ciascuno di essi. Sarà superfluo avvertire che non è possibile, in questa sede, intraprendere una simile

ricerca. Va detto peraltro che non esiste soltanto l'uso delle parole. Vi sono anche le proposizioni teoriche, alcune citate innumerevoli volte, altre assai meno note. Vi sono soprattutto – ed è il punto essenziale per lo storico – gli esempi di applicazione, la pratica del metodo. Se Marx, aprendo «il continente storia», si fosse guardato dal penetrarvi, la sua opera avrebbe sicuramente perduto in parte la sua dimensione. È quindi utile sapere in che modo vi si è avventurato e anche come lo ha affrontato. È una ricerca attraverso la genesi che sicuramente solleverà obiezioni. Ma vi è qualcosa di piú chiarificatore delle prime scoperte di un pensiero, per quanto parziali esse siano, quando, scuotendo le coerenze iniziali, preparano i grandi rivolgimenti? E il processo della ricerca è forse meno importante del processo di esposizione quando si tratta di definire una materia che, secondo Marx, la ricerca ha proprio il compito di fare propria? «Fare propria»: la storia è dunque scoperta e insieme conquista. Seguendo passo passo questa conquista di Marx, ogni storico degno di questo nome potrà rapidamente riconoscere i propri problemi, il proprio modo di affrontarli. E spesso qualche inizio di soluzione.

1. *L'anteriorità della società civile.*

Sarà opportuno partire dal Marx studente. In un'atmosfera universitaria impregnata di hegelianesimo, ma dove Hegel, dopo tutto, apparteneva già al passato, non è mai stato esattamente stabilito che cosa il giovane Marx abbia accolto o respinto delle lezioni ascoltate meno indirettamente: quelle di un Ritter, di un Savigny. Coloro che scorgono in Marx anzitutto un determinista, hanno potuto suggerire che il determinismo geografico di Ritter non fu estraneo alla sua formazione. Mi sembra superfluo affermare che non esiste in Marx un determinismo geografico, come non esiste in lui un determinismo economico, e che niente è piú estraneo al suo pensiero dei tentativi che oggi si vanno compiendo per ridurre, attraverso un gioco matematico, l'insediamento umano alle condizioni dello spazio. Certo, Marx non manca mai di ricordare, alla base di ogni storia e di ogni economia, «le condizioni geologiche, orografiche, idrografiche, climatiche, ecc.», come già aveva fatto Hegel, precisando che ogni storiografia (*Geschichtsschreibung*) deve partire da queste basi naturali e dalla loro modificazione ad opera degli uomini nel corso della storia (*Geschichte*).

Prima di poter «fare la storia» («um Geschichte machen zu können»), l'uomo deve confrontarsi con certe condizioni. Questo richiamo alle evidenze sarà spesso ripreso all'interno di una teoria d'insieme in

cui la capacità di presa dell'uomo sulla natura è il criterio di fondo. La natura non impone, perché la tecnica è in grado, un giorno o l'altro, di vincerla. Ma ad ogni livello raggiunto, la natura, entro certi limiti da precisare, pro-pone o op-pone.

Nell'insieme della storia e in ognuno dei suoi casi concreti, il primo compito dello storico consiste nel misurare facilità e difficoltà offerte dalla natura. Non c'è storia senza geografia, come non c'è geografia senza storia. Non c'è solo questo, ma questo è prima di tutto. E questo significa un primo incontro fra Marx e i migliori metodi della storiografia moderna.

Come si confronta con il problema dei rapporti fra la terra e gli uomini, fra storia e geografia, lo storico deve misurarsi con i rapporti organizzati degli uomini fra loro: istituzioni, legislazioni, principî e pratiche del diritto, che troppo spesso, peraltro, egli tende ad assumere come dati. Marx, all'Università, seguiva i suoi corsi di diritto. Ma – a quel che ci dice lui stesso – relegava spontaneamente questa disciplina in secondo piano, dopo la filosofia e la storia. Vero è che diritto e storia si incontravano nelle lezioni di Savigny, che – come sappiamo – egli seguiva. E si è tentati di domandarsi se la scuola storica del diritto positivo, che contrapponeva alle concezioni del diritto naturale o razionale un diritto concreto prodotto della storia, non sia piú vicina alla visione matura di Marx – ossia a un diritto sovrastruttura storicamente determinata – che non lo fossero Kant o persino Hegel.

Sappiamo tuttavia che Marx, in uno dei suoi primi scritti, ancora prima di prendersela con Hegel in tema di diritto, ha rivolto un violento attacco alla «scuola storica», in occasione del giubileo del suo fondatore, Hugo, di fatto diretto contro Savigny [1]. Ciò significa forse che le lezioni di Savigny non avevano contato per Marx? No, perché è caratteristico del suo procedimento intellettuale proprio il leggere o ascoltare appassionatamente gli altri, per respingerli con la stessa foga, ma non senza utilizzarli per la propria costruzione. In effetti, sulla «Rheinische Zeitung» del 9 agosto 1842 egli non oppone affatto a Hugo o a Savigny un rifiuto di considerare il diritto come prodotto della storia; ma rimprovera loro, in sostanza: 1) di essersi attribuiti una vocazione di legislatori (Savigny l'aveva ammesso nel titolo di una delle sue opere, ed era stato nominato poco prima ministro per la riforma legislativa); 2) di ammettere che ogni esistenza fonda un'autorità, ogni autorità un diritto; 3) di lasciar precipitare la scuola nelle chimere del romantici-

[1] Cfr. *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, pp. 157-68.

smo. Dal «positiv, dass heisst unkritisch», l'articolo passa alla denunzia delle «unhistorische Einbildungen». La difesa della ragione diventa difesa della storia: una storia *vera*.

D'altronde, quasi subito, nella stessa serie di articoli della «Rheinische Zeitung» (1842-43) gli viene offerta un'altra occasione – e sempre un'occasione «politica, ossia offerta al pensiero dall'azione, alla teoria dalla pratica – per penetrare meglio nella «storia che si fa». Marx osserva un «diritto in gestazione»: la Dieta renana trasforma la raccolta di legna, un vantaggio concesso dalla consuetudine ai poveri, in «furto di legna», punito come delitto in nome di una proprietà che, per diventare «moderna» si fa «assoluta» [2]. Ed ecco che leggendo i dibattiti della Dieta, il giovane Marx ha la prima intuizione di alcuni fondamenti della sua futura teoria – della sua teoria della storia – della sua «concezione materialistica della storia», che Engels indicherà come una delle scoperte fondamentali, di portata pari al suo nucleo teorico economico, il plusvalore.

a) Il diritto definisce e gerarchizza le divaricazioni fra l'azione dell'individuo e il principio della società. Ma questo principio non è eterno. Prima della decisione della Dieta, si «raccoglie» la legna caduta; dopo la sua decisione, la si «ruba»: un atto che – osserva un deputato – non era considerato furto dalla «mentalità generale», è dichiarato furto. La nozione di proprietà viene modificata. Forse ciò avviene nel senso di una maggiore razionalità, di una maggiore giustizia? Marx, ancora liberale, ancora discepolo della Rivoluzione francese e ancora abbastanza hegeliano perché ai suoi occhi lo Stato incarni l'Idea, si accorge improvvisamente che il legislatore non legifera in astratto. Infatti

b) La definizione giuridica della proprietà è affidata ai proprietari. L'articolo scopre questo e lo ripete in vari modi: «Il proprietario di foreste non lascia parlare il legislatore»; «poiché la proprietà privata non ha i mezzi per elevarsi al piano dello Stato, lo Stato ha il dovere di abbassarsi ai mezzi del proprietario privato»; «l'interesse del proprietario va assicurato, anche se per ciò dovesse andare in rovina il mondo del diritto e della libertà». Quante esitazioni ancora in questo vocabolario! Quanti rimpianti davanti alla negazione dello Stato ideale, del sereno legislatore, da parte dei fatti! Ma la questione è ormai posta: non sarà forse la società civile che fa lo Stato, anziché lo Stato a fare la società civile? Dalla risposta a questa domanda deriverà tutta una concezione della storia.

[2] K. MARX, *Discussioni alla Sesta Dieta renana secondo un renano. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *Scritti politici giovanili* cit., pp. 177-225.

c) Perché la nuova società civile impone una visione della proprietà cosí assoluta? Non lo rivela soltanto la legna secca, ma anche le bacche selvatiche, un prodotto naturale di cui si vieta del pari la raccolta. Perché anch'esse sono divenute «articolo di commercio e vengono spedite a barili in Olanda» contro denaro. Ci si appropria dunque del bene naturale, quando esso è diventato merce: «la natura dell'oggetto esige il monopolio, poiché l'ha scoperto l'interesse della proprietà privata». I termini possono sorprendere: identificare monopolio e proprietà è un'idea precapitalistica, frequente presso gli insorti delle antiche sommosse di sussistenza. Ma essa attinge al mito stesso della libertà economica: di fronte a chi nulla possiede, la libera disposizione del bene appropriato ha tutti gli effetti del monopolio. Nelle ipotesi di base dell'economia capitalistica si dimenticherà sempre di sottolineare quella piú necessaria: per diventare merce un bene deve essere proprietà assoluta; prima del capitalismo nessun bene era tale. Sono, queste, altrettante lezioni tratte dai dibattiti della Dieta.

d) Marx riflette allora sulla società di prima della Rivoluzione francese, da lui chiamata – secondo un vocabolario allora indiscusso (e non inventato da lui) – società «feudale». L'aveva creduta «irrazionale», e ora si accorge che essa aveva una propria razionalità, una logica di funzionamento, che in particolare comporta un duplice diritto privato: «un diritto privato del proprietario e un diritto privato del non proprietario», un miscuglio di diritto pubblico e di diritto privato, «quale incontriamo nel Medioevo». Certo, la «ragione legislatrice» – il giovane giornalista scrive a volte anche semplicemente «la ragione» – ha semplificato, reso piú logici i principî del funzionamento sociale. Ma le concessioni del diritto consuetudinario, considerate come «accidentali» alle masse prive di ogni bene, sono state spietatamente liquidate, mentre sono state prese precauzioni a favore dei vacillanti privilegi delle classi dominanti. Cosí sono stati secolarizzati i beni dei conventi, e Marx approva tale provvedimento, ma se si è molto parlato delle indennità dovute alla Chiesa, non si è mai pensato di indennizzare i poveri per la perdita dei diritti che la consuetudine garantiva loro all'interno dei conventi. Mai questa analisi può far pensare che Marx rimpianga e tanto meno esalti la vecchia società, superata dalla storia; ma l'esame della «transizione», con le sue particolarità tutte spiegabili con il gioco degli interessi e delle forze rispettive di ogni classe, viene qui delineato per la prima volta.

e) L'esame è particolarmente approfondito per quel che riguarda i rapporti fra società e Stato. Non solo è una classe – e non uno Stato astratto – quella che decreta e legifera, ma da un lato la classe che acce-

de al potere si assicura tutti i mezzi dello Stato, dall'altro essa continua a escludere dall'organizzazione dello Stato la classe subordinata.

> Questa logica, che trasforma il dipendente del proprietario forestale in un'autorità statale, trasforma l'autorità statale in un dipendente del proprietario... Tutti gli organi dello Stato diventano orecchi, occhi, braccia, gambe, con cui l'intendente del proprietario ascolta, osserva, valuta, provvede, afferra e cammina (pp. 203-4).

D'altra parte

> la forma del diritto consuetudinario è in questo caso altrettanto conforme a natura, quanto l'esistenza della classe povera stessa costituisce finora una mera consuetudine della società borghese, che non ha ancora trovato un posto adatto fra le membra coscienti dello Stato. La discussione attuale offre un esempio immediato di come si trattino questi diritti consuetudinari, esempio dove si esprime fino in fondo il metodo e lo spirito che anima la Dieta (p. 191).

In altre parole, nella società dell'antico regime l'esclusione politica delle classi povere ammetteva una consuetudine sociale compensatrice; nella società «moderna» – nel 1842 ancora politicamente censitaria ed economicamente individualistica – il povero si trova ancora piú spogliato.

Si è voluto sostenere che questi articoli del 1842-43 costituivano la prova di una sensibilità umanista e anarchicheggiante, alle origini del pensiero di Marx, arrivando ad affermare che Marx, a quel tempo, non era Marx. E Marx stesso, nel 1859, ha ricordato molto modestamente quei suoi inizi, trattandoli come dei balbettii: tuttavia ritenne di dover ricordare quel suo primo contatto con i problemi degli «interessi materiali», con i «problemi economici». Devo dire che già le frasi citate mi sembra vadano piú lontano di quel che scriveva Marx nella *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*[3]. Esse annunziano, intuitivamente ma chiaramente, l'ingresso di Marx nella sua problematica storica. Si potrà obiettare che questa interpretazione proietta la visione del marxismo elaborato su testi precoci e ancora immaturi, coniugando al futuro anteriore la storia di un pensiero. Mi sembra, se mai, assai piú illegittimo vedere in questi testi soltanto l'orrore giovanile dell'autorità, la banale protesta di una sensibilità «democratica» davanti agli «abusi» dei proprietari. In effetti, fin dal 1842, proprio mentre il fenomeno sta svolgendosi, vengono messi in discussione i rapporti fra proprietà e Stato, la natura dell'una e dell'altro. Molti marxisti ritroveranno – interrogandosi sulle origini delle loro convinzioni – rivelazioni analoghe, in-

[3] Cfr. *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, in K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, vol. 2: *Appendici*, Torino 1975, pp. 955-56.

genue e forti, proposte dall'esperienza storica. Non si diventa marxisti leggendo Marx, o almeno non soltanto leggendolo, bensí guardando attorno a sé, seguendo lo svolgersi di dibattiti, osservando la realtà e giudicandola: criticamente. Allo stesso modo si diventa storici. E cosí lo divenne Marx.

2. *«Noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia».*

È anche vero che nella sua biografia intellettuale, come in ogni altra, gli episodi si succedono senza somigliarsi, perché non esiste biografia che sia meramente «intellettuale». Dopo la dura esperienza del giornalismo attivo, Marx visse a Kreuznach, al tempo della sua luna di miele, un periodo, eccezionale nella sua vita, di calma meditazione e in pari tempo di massicce letture: da una parte un libro appassionatamente criticato, la *Filosofia del diritto* di Hegel, dall'altra numerose opere di storia, piuttosto disparate. Credo di poter affermare, contrariamente a quello che ha scritto Maximilien Rubel, che questo episodio del 1843 costituisce, nella formazione di Marx, un arretramento rispetto al 1842. In effetti, è come filosofo – quindi senza cambiare terreno – che il contradditore di Hegel giudica la *Filosofia del diritto*. Formalismo nella «negazione della negazione», idealismo (in cui scompare ogni analisi di classe) nelle definizioni di «burocrazia» e di «democrazia», trasposizione alla critica dello Stato hegeliano della critica religiosa di Feuerbach, osservazioni nei confronti della concezione hegeliana della proprietà che potrebbero essere (ad esempio, a proposito del maggiorasco) una critica borghese. Per quel che riguarda poi le letture storiografiche di Kreuznach, in cui Rousseau, Montesquieu o Machiavelli si alternano ad autori di storia, talvolta addirittura manualistici, non testimoniano forse un bisogno di Marx di conoscenze storiche in senso banale, confermato dal fatto che per i periodi antichi egli si dedica a lunghe cronologie?

Del resto, nella rievocazione del 1859 egli stesso afferma (p. 957) che «il filo conduttore», da cui sarebbero stati guidati i suoi studi successivi, era stato scoperto a Kreuznach; ma pone questa scoperta dopo l'episodio parigino, quando si immerge nell'economia politica, approfondisce l'esame di alcuni socialisti francesi e si lega definitivamente in amicizia con Engels. È vero che, fin dal principio del 1844, nell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e, qua e là, nella *Questione ebraica*, ritrova, e con maggiore chiarezza, le formule del 1842 sull'anteriorità della società civile nei confronti dello Stato,

una formula in cui Engels ha visto il vero passo in avanti. Ma nello stesso numero degli «Annali franco-tedeschi», Engels aveva pubblicato per parte sua *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, che Marx, quindici anni dopo, definirà ancora «geniale». Naturalmente ciò che importa – senza volerne fare un'altra «svolta decisiva» – è appunto questa congiunzione, poiché giudico progressiva ogni conquista del pensiero. Cosí, se non è superfluo notare che i due amici hanno creduto di essere arrivati allo stesso risultato per vie distinte – Engels per una via induttiva, a partire dai fatti inglesi, Marx per via deduttiva, attraverso la critica di Hegel – nemmeno questo mi sembra fondamentale: Engels, infatti, non si era sottratto all'atmosfera hegeliana, e Marx, come si è visto, aveva tratto a sua volta la lezione dei fatti. La congiunzione, per l'uno e per l'altro, era stata anzitutto interiore, e il loro incontro fu tanto piú fecondo in quanto rivelò loro questo fatto.

Quando nel 1845 decisero di collaborare quotidianamente, erano in ogni caso in possesso di due certezze:

1) l'economia politica è, nella giustificazione delle società moderne, la sola teoria che possa valere come punto di partenza scientifico, e quindi è necessario dedicarsi alla sua critica e alla sua ricostruzione: dai *Lineamenti* di Engels al *Capitale* di Marx, le parole «critica dell'economia politica» continueranno a figurare nei loro progetti e nelle loro opere;
2) appariva invece necessario abbandonare la filosofia, e in particolare il terreno malsano delle costruzioni posthegeliane.

Ciò che ancora non potevano sapere era che non sarebbe bastata tutta la loro vita per condurre a termine il primo progetto (nel 1844 si erano fatti delle illusioni sulle loro conoscenze economiche, ma ormai non avrebbero piú pubblicato niente senza essere pienamente sicuri del fatto loro), mentre il loro «esame di coscienza filosofico» sarebbe stato rapidamente liquidato e finalmente abbandonato alla ben nota «rodente critica dei topi». Tuttavia, fra il duro nocciolo dell'economia, sede dell'«ultima istanza» cosí difficile da afferrare, e l'involucro inconsistente dell'interpretazione dei filosofi si inserisce la nebulosa dei fatti sociali, politici, giuridici, ideologici, che costituisce una materia d'insieme da ordinare e da sottoporre nella sua coesione a una ricerca scientifica, lecita quanto lo è quella dedicata all'economia, trattata erratamente nell'isolamento. Decisamente, per Marx ed Engels, proprio questa materia d'insieme costituisce il nuovo oggetto della scienza: lo chiameranno storia? «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte»: «noi conosciamo una sola scienza, la scienza della sto-

ria»[1]. Lo storico marxista vorrebbe poter invocare, in appoggio alla propria vocazione, una legittimazione tanto solenne. Purtroppo si tratta di una frase cancellata in un libro rimasto inedito. Ciò non può non suscitare qualche scrupolo. Tuttavia, proprio nell'*Ideologia tedesca* viene veramente affrontato il problema della storia come scienza.

Le stesse esitazioni possono essere istruttive: frasi cancellate, ripresa in margine della parola «Geschichte», suo uso in diversi significati. Di questa parola, Hegel e i suoi discepoli avevano usato e abusato. Ma gli storici di mestiere ne offrivano forse un'applicazione migliore? Nel 1845 Marx aveva compiuto qualche esperienza nel loro campo: anzitutto leggendo i lavori di altri; poi arrivando – con un passo avanti che troppi presunti marxisti preferiscono risparmiarsi – sino alle fonti, agli antichi testi, a documenti di prima mano. Per un certo periodo di tempo era giunto a pensare di scrivere una storia della Convenzione, ma alla fine vi rinunciò.

Rinunciava in tal modo al mestiere dello storico? Sarei portato a dire: al contrario. Egli sentiva piuttosto che, dedicandosi a un solo aspetto – in questo caso, quello politico – di un solo episodio, per importante e analizzato a fondo che fosse, avrebbe confermato la tradizionale definizione della storia – la ricerca del fatto particolare – mentre era necessario prima di tutto mettere in luce, per la materia storica, non i principî di una filosofia, ma quelli di un approccio scientifico sistematico. Questi principî (*Voraussetzungen*, di cui Marx rimprovera gli storici tedeschi di non avere avvertito il bisogno) sono posti dall'*Ideologia tedesca*, sia pure meno chiaramente di quanto faccia nel 1859 nella *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, perché l'*Ideologia tedesca*, opera polemica incompiuta, non è ancora del tutto libera dalle forme di espressione – e quindi di pensiero – contro cui intende combattere. Nondimeno vi sono talvolta parole, formule, pagine, che sviluppano l'essenziale di ciò che deve guidare un giorno il lavoro storico. E poiché l'ossessione del nocciolo economico impedirà a Marx, piú tardi, di tornare a lungo sul materialismo storico considerato come un tutto, non sarà male – anziché ripetere ancora una volta le frasi del 1859 – guardare sorgere fin dal 1845, sia pure in forma imperfetta, l'impalcatura di premesse e ragionamenti che sosterrà da allora in poi, per chi vorrà capirli, ogni costruzione storica degna di questo nome.

E prima di tutto, gli uomini «fanno la storia»? Siamo davanti, qui, alla frase famosa – «gli uomini fanno la loro storia» – che cento para-

[1] Cfr. *L'ideologia tedesca*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, Roma 1970 sgg., vol. 5, p. 14 (passo cancellato nel ms).

marxisti o pseudomarxisti scopriranno, riscopriranno, ripeteranno, deformeranno e al caso falsificheranno, per reintrodurre nel materialismo di Marx idealismo e volontarismo. Ora, nell'*Ideologia tedesca*, le parole «Geschichte machen» compaiono fra virgolette ironiche e dubitative. Non che Marx voglia escludere dalla storia l'azione degli uomini, poiché distingue una «storia della natura», esterna a questa azione, e una «storia degli uomini» che è interazione fra la natura e loro. Ma l'ironia contenuta nelle virgolette di «Geschichte machen» si rivolge non solo contro Hegel e gli ideologhi tedeschi, ma contro l'immensa illusione della quasi totalità delle storiografie delle origini.

Non è forse significativo che qui Marx – quasi seguendo casualmente una polemica giovanile – pervenga alla denuncia di una delle grandi debolezze dell'uomo davanti al suo passato, rivelata dallo stesso vocabolario? Per la tradizione, la storia comincia con la scrittura, ossia quando l'uomo, mediante la scrittura, può assumersene la responsabilità. Prima di questo c'è la preistoria. Cosí non vi sarebbe storia se non ci fosse teologia, politica, letteratura. E viceversa, dove non c'è che preistoria, per mancanza di testimonianze di «fatti bruti» (ossia avvenimenti), la porta è aperta alle speculazioni, alle mille ipotesi, rapidamente rovesciate.

Marx ed Engels rimproverano tutto ciò ai «tedeschi», da giovani polemisti che attaccano l'avversario immediato, nazionale, quello che era stato fino a poco tempo prima il loro stesso ambiente. Eppure, proprio questo modo di pensare non è forse ancora vivo? I nostri studiosi di preistoria, davanti a un materiale fattosi sterminato e apparentemente meglio preservato dalle tentazioni ideologiche, hanno sembianti di «scienziati» piú degli storici: ma non sono forse fermi sempre allo stadio delle constatazioni vuote di senso generale, miste a ipotesi sempre fragili? Solo quando compare l'iscrizione, la cronaca o il monumento, si ritraggono in ombra le realtà massicce, nella storiografia, a vantaggio di individui, di minoranze, di miti. Grosso problema: la nudità dei fatti che possiamo cogliere nella preistoria riguardante l'habitat, gli strumenti, la produzione, ci illumina insufficientemente; ma la testimonianza umana, non appena compare, ci inganna o si inganna. La scienza storica di domani sarà formata dalla combinazione meditata di un'informazione obiettiva, massiccia e involontaria con la lezione di documenti soggettivi sottoposti a una critica di fondo. Dobbiamo dire che in questo difficile sforzo siamo ancora ai primi passi.

3. *Il primato della produzione e i rapporti fra gli uomini.*

È facile comprendere, allora, nella Germania di quasi un secolo e mezzo fa, la reazione violenta di due spiriti esigenti di fronte alla superbia di uno Hegel, alle pretese «rivoluzionarie» dei suoi critici, alla pedanteria erudita delle «scuole storiche» in formazione. Né sorprende se, in tale reazione, piú di un giudizio sfiora l'ingiustizia, davanti a una Germania giudicata «sottosviluppata» (il termine, naturalmente assente, sembra dover affiorare di continuo). Marx ed Engels, che stanno scoprendo gli storici della Rivoluzione francese e la letteratura economica e paraeconomica inglese, vi scoprono accenti sempre piú vicini alle loro preoccupazioni. Ma vogliono procedere oltre, fino alla teoria della storia. E se, nell'*Ideologia tedesca*, parte di ciò che è polemica, filosofia o anche speculazione rivoluzionaria può apparire invecchiata, se ancora non vi troviamo la forza del *Manifesto* o la profondità del *Capitale*, certo vi notiamo già la presenza di formule innovatrici, essenziali per l'avvenire di ogni scienza umana, e schemi capaci di orientare, nella ricerca degli storici – anche quella piú attuale – periodizzazioni e problematiche.

Anzitutto è il primato della produzione, primato di origine, che tuttavia non si confonde affatto con le ipotesi gratuite sulla genesi delle società, perché se è un fenomeno evidente, la sua evidenza si impone contro il senso comune, contro la storia tradizionale, che l'ha sempre trascurata:

> Il primo atto storico di questi individui, mediante il quale si distinguono dalle bestie, non è che essi pensano, ma che cominciano a produrre i loro mezzi di sussistenza (p. 17).

Ora, tale fatto originale è la condizione fondamentale di tutta la storia: «producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale».

Ma il termine «produzione» non è una chiave magica: la produzione dev'essere pensata in funzione della popolazione e delle relazioni degli uomini fra loro. Marx usa qui il termine «Verkehr», che egli stesso traduce in francese con il termine «commerce», evidentemente nel suo antico significato di relazioni di ogni sorta: fra queste relazioni, la popolazione e la produzione, vi è interazione continua:

> Questa produzione non appare che con l'aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni fra gli individui. La forma di queste relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione (*ibid.*).

Si forma cosí un «processo di vita attivo», che rende comprensibile la storia:

> Non appena viene rappresentato questo processo di vita attivo, la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi, che sono anch'essi astratti, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli idealisti (pp. 22-23).

Dobbiamo accettare questa giusta accusa contro lo storico empirista, che si illude di essere «concreto», mentre spinge la nozione di «fatto in sé» al massimo dell'astrazione, un'astrazione inoperante. Ciò non significa naturalmente che si debba trascurare l'osservazione empirica: bisogna però che l'ipotesi – e innanzitutto l'ipotesi della razionalità del reale – organizzi l'osservazione che la conferma, la infirma o la rettifica:

> Il fatto è dunque il seguente: individui determinati, che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato, entrano in questi determinati rapporti sociali e politici. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione (p. 21).

Marx non usa ancora la parola *Struktur*, parlando dell'«organizzazione sociale e politica», un termine latino e un'immagine architettonica, formale: scrive «Gliederung», un'immagine anatomica funzionale, che introduce l'utile nozione di articolazione.

L'ideologia tedesca non nasconde – anzi, le cancellature nel manoscritto lo sottolineano anche di piú – quanto sia arduo «costruire» la storia senza perdersi nell'idealismo filosofico, pur facendo ricorso all'astrazione:

> Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde il suo mezzo vitale. Al suo posto può tutt'al piú subentrare una sintesi dei risultati piú generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini. Di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno assolutamente valore. Esse possono servire soltanto a facilitare l'ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati. Ma non dànno affatto, come la filosofia, una ricetta o uno schema sui quali si possano ritagliare e sistemare le epoche storiche. La difficoltà comincia, al contrario, quando ci si dà allo studio e all'ordinamento del materiale, sia di un'epoca passata che del presente, a esporlo realmente. Il superamento di queste difficoltà è condizionato da presupposti che non possono affatto essere enunciati in questa sede, ma che risultano soltanto dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca (p. 23).

Alcune parole cancellate (perché?) precisavano in che cosa dovesse consistere l'esame e la classificazione dei materiali storici: «cercare l'interdipendenza reale, pratica delle loro diverse stratificazioni». È un'in-

dicazione, a mio parere, importante. Forse Marx ha voluto rinunciare al termine «stratificazione»? In ogni modo, con le altre parole allontana un pericolo che, per parte mia, continuo ad avvertire nell'attuale vocabolario sociologico: né la storia, né la società presentano «strati» disposti staticamente, come in uno spaccato geologico o un giacimento archeologico. Le reliquie del passato in una realtà del presente, o le classi sociali in seno a un modo di produzione sono elementi attivi, in atto di ripiegamento o di progresso, di difesa o di attacco, mai immobili o indipendenti. La loro interdipendenza pratica, reale è l'oggetto stesso della ricerca e dell'esposizione storica. E certamente dovrebbe essere in ogni caso la maggiore preoccupazione per lo storico marxista. Il testo che abbiamo citato non ne è evidentemente «la prova»; ma esso indica come si formò in Marx e in Engels una concezione della storia nuova e profonda, pienamente cosciente delle difficoltà e degli ostacoli che si frappongono quando si tratti di procedere fra la descrizione empirica priva di senso e l'astrazione tagliata fuori dalla storia reale.

Va anche detto che il carattere ancora filosofico dell'*Ideologia tedesca* fa sí che le sue lezioni, per quel che riguarda la nozione di storia, non sono soltanto tecniche, scientifiche, da tener presenti da parte dello storico, ma spesso sono anche considerazioni da inserire nel voluminoso incartamento di discussioni sulla storia, sulla necessità (o nocività) dello «spirito storico» in generale, se non di uno «storicismo» sistematico. «Pensare bene» storicamente, ancor prima di avere costruito il concetto di storia, non è forse una possibilità e al tempo stesso un'esigenza spirituale? Cosí, Marx ed Engels criticano Feuerbach, il quale «vede soltanto fabbriche e macchine a Manchester, dove un secolo fa erano solo filatoi e telai a mano, o scopre soltanto pascoli e paludi nella campagna di Roma, dove al tempo di Augusto non avrebbe trovato altro che vigneti e ville di capitalisti romani» (pp. 25-26).

Questa incapacità a pensare fuori del presente, di un mondo statico (e che solo una vera cultura storica può combattere) conduce Feuerbach – e altri ancora – a contrapporre continuamente «storia» e «natura», una «natura che oggi non esiste piú da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione» (p. 26). E si osserva infatti, in polemica con Bruno Bauer, che aveva parlato delle «antitesi della natura e della storia»: «come se fossero due "cose" separate, e l'uomo non avesse sempre di fronte a sé una natura storica e una storia naturale» (p. 25). Perciò «fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista» (p. 27). In effetti, se egli scorge nell'uomo un oggetto sensibile, non vede un'attività sensibile, e se in-

voca un uomo reale, individuo, in carne ed ossa, si tratta di un uomo fatto di passioni e di sentimenti, non di un essere legato a necessità quotidiane, materiali. Con mezzo secolo di anticipo, sembra una critica rivolta a Miguel de Unamuno, che è del pari fautore, presso gli storici, dell'«uomo in carne ed ossa», ma nutre un sovrano disprezzo per le necessità reali.

Non disdegnamo troppo queste obiezioni rivolte a filosofie letterarie, senza dubbio piuttosto banali. Le formule brillanti intorno alla «storia» hanno piú risonanza di una seria trattazione della realtà. Nonostante tutto è piú importante che Marx ed Engels, nel loro «esame di coscienza filosofico», abbiano posto alcune basi positive del materialismo storico, anche se in modo imperfetto.

1) Vi sono stretti rapporti fra le forze produttive di cui una società dispone (e di cui è testimone la produttività del lavoro) e d'altra parte la divisione del lavoro, che determina le forme delle relazioni sociali (un insieme definito ancora «società civile»), poi tra il funzionamento di questa «società civile» e il movimento della storia politica, con i suoi «avvenimenti»:

> Non soltanto il rapporto di una nazione con altre, bensí anche l'intera organizzazione interna di questa stessa nazione dipende dal grado di sviluppo della sua produzione e delle sue relazioni interne ed esterne. Il grado di sviluppo delle forze produttive di una nazione è indicato nella maniera piú chiara dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro. Ogni nuova forza produttiva... porta come conseguenza un nuovo sviluppo nella divisione del lavoro... I diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro sono altrettante forme diverse della proprietà; vale a dire, ciascun nuovo stadio della divisione del lavoro determina anche i rapporti fra gli individui in relazione al materiale, allo strumento e al prodotto del lavoro (p. 18).

Questo vocabolario non è ancora «marxista»: la «divisione del lavoro», cara agli economisti classici, vi ha una parte che le analisi ulteriori preciseranno e insieme distruggeranno. Ma vi sono già presenti osservazioni che troppi storici, anche marxisti, spesso dimenticano: non bisogna confondere crescita delle forze produttive ed «estensione puramente quantitativa delle forze produttive già note (per esempio il dissodamento dei terreni)», quando la grande estensione delle terre incolte condiziona le forme primitive della proprietà. Osserviamo questo contro l'indebita applicazione di leggi economiche moderne a società che esse non possono regolare: teniamo presente che se Marx ed Engels, cosí tesi verso l'avvenire e portati all'azione immediata, si sono tanto spesso riferiti ai modi piú primitivi di produzione, è stato perché questi modi di produzione hanno occupato, nel tempo e nello spazio, un posto maggiore delle forme economiche che ci ossessionano. Si viene

cosí delineando una legge fondamentale: la corrispondenza tra forze produttive e rapporti sociali di produzione.

2) Fra queste realtà e le rappresentazioni che se ne fanno gli uomini, il rapporto non va nel senso rappresentazione → realtà, ma in quello realtà → rappresentazione.

> Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, cosí come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni piú estese... Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza (p. 22).

La lotta antidealistica del 1845 ci offre a questo punto la sua chiarezza particolare. Dobbiamo tenere presente, come lezione per lo storico, la necessità di combattere – particolarmente urgente oggi – ogni storia delle idee, delle mentalità o delle scienze fondata su coerenze o filiazioni esclusivamente interne, formali, e non sulla connessione fra «produzione dei pensieri» (di qualunque ordine siano) e cambiamenti nei rapporti della vita sociale e materiale. In ogni momento, nella pratica storiografica, e soprattutto filosofica, fa la sua ricomparsa la minaccia di una trattazione autonoma dei fatti di pensiero: sotto apparenze, spesso, di grandi novità, è un ritorno alle facilità tradizionali.

3) Meno chiaro, forse, ma perfettamente presente nell'*Ideologia tedesca* è il tema della contraddizione fra rapporti di produzione e forze produttive, con le sue conseguenze rivoluzionarie:

> Nello sviluppo delle forze produttive si presenta uno stadio nel quale vengono fatte sorgere forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male, e non sono piú forze produttive ma forze distruttrici (macchine e denaro) e, in connessione con tutto ciò, viene fatta sorgere una classe che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al piú deciso antagonismo contro le altre classi (p. 37).

È la «coscienza comunista» nascente che per Marx ed Engels rivela nel presente una contraddizione embrionale e preannunzia (molto precocemente) un avvenire. Ma il ripetersi storico di queste transizioni rivoluzionarie mostra che si tratta del passato non meno dell'avvenire:

> Le condizioni entro le quali possono essere impiegate determinate forze produttive sono le condizioni del dominio di una determinata classe della società, la cui potenza sociale, che scaturisce dal possesso di quelle forze, ha la sua espressione pratico-idealistica nella forma di Stato che si ha di volta in

> volta, e perciò ogni lotta rivoluzionaria si rivolge contro una classe che fino allora ha dominato.

4) Curiosamente, Marx ed Engels osservano che la storia tradizionale, e soprattutto gli economisti ammettono perfettamente che i livelli di sviluppo materiale diseguale dominino i rapporti e determinino le lotte fra le «nazioni». E in effetti, assai spesso l'ideologia, pur velando sistematicamente le realtà interne, giustifica con considerazioni sulle «superiorità» materiali e intellettuali fra gruppi le conquiste e le imprese coloniali:

> I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne. Questa affermazione è generalmente accettata (p. 17).

L'ideologia tedesca arriva a suggerire, a proposito della Germania e della sua tormentata «coscienza nazionale» che la contraddizione fra rapporti e forze di produzione si produca, o meglio si manifesti «non all'interno di questa cerchia nazionale, ma fra questa coscienza nazionale e la prassi delle altre nazioni» (p. 30). I problemi attuali del sottosviluppo giustificano, sotto certi aspetti, questa intuizione precoce.

5) Tuttavia, se l'innovazione marxista non trascura, come si è visto, la divisione del mondo in gruppi organizzati – in «stati», mentre il concetto di «nazione» rimane problematico – la sua caratteristica essenziale consiste nel sostituire alla classica opposizione fra interesse «individuale» e interesse «collettivo» l'opposizione fra interessi di classi al potere e interessi di classi subordinate:

> Ne consegue che tutte le lotte nell'ambito dello Stato, la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto di voto, ecc. ecc., altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi... e inoltre che ogni classe, la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta in un primo momento (p. 32).

Lo storico è dunque avvertito: sotto l'illusorio deve cercare il reale; sotto il politico, il sociale; sotto l'interesse generale, l'interesse di classe; sotto le forme dello Stato, le strutture della società civile:

> Questa società civile è il vero focolare, il teatro di ogni storia, e si vede quanto sia assurda la concezione della storia finora corrente, che si limita alle azioni di capi e di Stati, e trascura i rapporti reali (p. 35).

Qui Marx ed Engels forzano un po' caricaturalmente, per le esigenze della loro polemica (come faranno del resto altri storici: basti pensare

a Simiand, a Bloch, a Febvre), le caratteristiche della storiografia esistente: in realtà, non sono mai mancati parziali tentativi per illuminare i retroscena del gran teatro della storia; mentre però l'economia, la moneta, le leggi, le lingue erano considerate questioni riservate agli specialisti, si riservava ai retori e ai filosofi ufficiali il titolo di storici. Dopo Marx, nella seconda metà del secolo XIX, la storia positivistica, erudita moltiplicherà ancora i campi «specializzati», e fra questi la storia politica, deviata verso l'aneddotica e sempre separata dai fenomeni sociali, mentre nei manuali le immagini oleografiche dei «grandi avvenimenti» e dei giudizi morali sostituiranno la storiografia di corte. Ciò avverrà, in questo caso, per una reazione a Marx, semicosciente e quasi inespressa, in quanto il silenzio favoriva, piú dei tentativi di confutazione, la lotta contro una storia dalle conclusioni rivoluzionarie. Tanto è vero che nel nostro secolo, la riscoperta di una storia che supera «l'avvenimento», nella ricerca dei «rapporti reali», potrà farsi senza riferimento a Marx, e di qui, nonostante i suoi meriti, con una notevole insufficienza teorica e un'eccessiva illusione di novità. Il che non ha impedito di avvertirne la pericolosità e di suscitare l'offensiva spontanea dello strutturalismo astorico e di una sociologia antistorica. Un episodio che potrebbe essere illustrato da questa battuta dell'*Ideologia tedesca*: «Quasi tutta l'ideologia si riduce o a una concezione falsata [della] storia o a un'astrazione completa da essa. L'ideologia stessa è soltanto uno degli aspetti di questa storia» (p. 14).

6) Questa rimozione (o questo seppellimento sotto teorie conservatrici) di ogni scienza umana rivoluzionaria è storicamente significativo:

> Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio (p. 44).

Si tratta di un altro grande problema: lo storico deve (e può?) pensare una società d'altri tempi secondo criteri attuali, che sono, a loro volta, prodotti sociali, prodotti storici? Incorrerebbe cosí nell'anacronismo, un peccato capitale secondo Lucien Febvre, che lo combatté a proposito degli studi su Rabelais. Ma a che cosa serve definire una «società di ordini» come una società in cui l'uomo comune riconosce una

gerarchia di «ordini», o dire che un vassallo era legato al suo sovrano dal concetto di «fedeltà»?

> Se nel considerare il corso della storia si svincolano le idee della classe dominante dalla classe dominante e si rendono autonome, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi delle condizioni della produzione e dei produttori di queste idee, e se quindi si ignorano gli individui e le situazioni del mondo che stanno alla base di queste idee, allora si potrà dire per esempio che al tempo in cui dominava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, di fedeltà, ecc., e che durante il dominio della borghesia dominavano i concetti di libertà, di uguaglianza, ecc... Mentre nella vita ordinaria qualsiasi *shopkeeper* [bottegaio] sa distinguere benissimo fra ciò che ciascuno pretende di essere e ciò che realmente è, la nostra storiografia non è ancora arrivata a questa ovvia conoscenza. Essa crede sulla parola ciò che ogni epoca dice e immagina di se stessa (pp. 45 e 48).

Si obietterà: ma il mestiere dello storico non consiste proprio nello riscoprire lo spirito degli uomini di un tempo, «risuscitandoli» nella loro vita e nei loro pensieri collettivi? Certo, questa «storia-risurrezione» ha ottenuto dei successi, assicurando notevoli soddisfazioni all'intelligenza. Ma essa non è la storia-scienza, scienza delle società, destinata a osservare il loro sviluppo, a smontarne i meccanismi. Questo tipo di conoscenza non può accontentarsi di evocazioni e di ricostruzioni, ma esige analisi di coerenze, in cui tutti i fattori interdipendenti devono figurare. Dire che la storia è «fatta» dalle «idee» o dalla «psicologia» è non meno tautologico e assurdo che definire «psicologico» un fenomeno economico; certo, ogni risultante statistica esprime «decisioni individuali», «psicologiche», ma nel corso di un processo inflazionistico la «propensione a spendere» non porterà un manovale a frequentare alberghi di lusso. La stessa psicanalisi, nonostante le sue premesse materialistiche, non è una base sufficientemente solida per l'analisi storica: può illuminare delle forme, assunte in taluni casi dalle reazioni umane, ma non chiarisce nel profondo i fatti sociali che le giustificano. A quasi un secolo e mezzo dalla stesura dell'*Ideologia tedesca* c'è da domandarsi quanta parte della letteratura storica sfugga ancora oggi alle ingenuità che quell'opera criticava nell'assunzione delle fonti.

7) Vorrei sottolineare ancora un punto a proposito delle classi, su cui questo libro fornisce indicazioni ancora utili allo storico, al sociologo, allo studioso delle nostre società. Spesso l'opera marxiana è stata accusata di difettare di chiarezza nei confronti della nozione di «classe», sia per l'incompiutezza, nel *Capitale*, delle pagine che avrebbero dovuto trattarne, sia per l'estremo schematismo delle contraddizioni attribuite al capitalismo (borghesia, proletariato), sia per l'utilizzazione,

invece, nelle trattazioni storiche (sulla Germania, sull'Inghilterra, sulla Francia) di un vocabolario complesso e mal definito (proprietari, industriali, piccoli borghesi, contadini, ecc.).

Mi è avvenuto di osservare (ma la dimostrazione richiederebbe un grosso volume) che il gioco fra semplicità e complessità nel sistema delle classi dipende in misura notevole – non in Marx, ma nella realtà – dallo stadio raggiunto dal modo di produzione analizzato, in quanto le divisioni semplici (tripartizione feudale, bipartizione capitalistica) caratterizzano i momenti di apogeo nelle formazioni sociali che sono prossime al modello, mentre i sistemi si complicano, o dànno l'illusione di complicarsi nei momenti di transizione, in cui sviluppo e sottosviluppo, destrutturazioni e nuove strutturazioni si intrecciano. Inoltre non è difficile distinguere, nelle classi piú coerenti, concorrenze fra categorie, gruppi legati inegualmente a certe caratteristiche della produzione, si tratti di divisioni secondarie all'interno delle classi dominanti (industriali-agricoltori, importatori-esportatori, prestatori-debitori) oppure delle «contraddizioni in seno al popolo». Da tempo è diventata classica la differenza fra contraddizione e antinomia. Finalmente, nella manifestazione delle lotte di classi un problema particolare è posto dal gioco complesso dei movimenti intellettuali, dalle pretese delle classi sacerdotali o del loro equivalente attuale, il «terzo potere».

Ora, proprio nell'*Ideologia tedesca* esistono alcuni passi particolarmente illuminanti sulle sfumature che si delineano o scompaiono, a seconda dell'acuirsi mutevole delle lotte di classe, fra le categorie di una medesima classe o fra i membri «attivi» di una classe dominante e i suoi «intellettuali»: non appena un pericolo rivoluzionario mette in discussione il potere di classe, l'apparente complessità cede rapidamente luogo alla semplificazione.

> La divisione del lavoro, che abbiamo già visto come una delle forze principali della storia finora trascorsa, si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale, cosicché all'interno di questa classe una parte si presenta costituita dai pensatori della classe (i suoi ideologi attivi, concettivi, i quali dell'elaborazione dell'illusione di questa classe su se stessa fanno il loro mestiere principale), mentre gli altri nei confronti di queste idee e di queste illusioni hanno un atteggiamento piú passivo e piú ricettivo, giacché in realtà sono i membri attivi di questa classe e hanno meno tempo di farsi delle idee e delle illusioni su se stessi. All'interno di questa classe questa scissione può addirittura svilupparsi fino a creare fra le due parti una certa opposizione e una certa ostilità, che tuttavia cade da sé se sopraggiunge una collisione pratica che metta in pericolo la classe stessa: allora si dilegua anche la parvenza che le idee dominanti non siano le idee della classe dominante e abbiano un potere distinto dal potere di questa classe (p. 45).

È un passo cui dovrebbe ispirarsi ogni studioso di storia, quando si trovi davanti a un conflitto sostenuto dagli «intellettuali» in un momento particolare della lotta sociale: a quale classe appartengono questi intellettuali? quale classe mette in gioco l'ideologia che essi sostengono? come reagisce questa classe? Nel nostro tempo, in cui parole come «borghesia», «proletario», «potere», «democrazia», «burocrazia», «ideologia» sono impiegate tanto impropriamente e imprudentemente (per non dire in modo cosí tortuoso), queste domande servono a distinguere (o a guardarsi dal confondere) i conflitti apparenti dai conflitti reali, le classi da tempo al potere da quelle pervenutevi di recente, gli apparati ideologici tradizionali, pseudorivoluzionarie, controrivoluzionarie. Il compito del politico non è diverso da quello dello storico, in questo caso, con la differenza che lo storico, conoscendo gli sbocchi della lotta, è illuminato nella sua analisi. Ma proprio per questo, la politica diventerà scienza solo quando lo sarà la storia.

Certo, *L'ideologia tedesca* non è un libro di storia; ma è sicuramente opera di storici: anzitutto per i principî che abbiamo tratto dal testo, piú espliciti, meno esposti all'esegesi imprudente di talune formulazioni ulteriori, sintetizzate, seducenti per la loro concisione; poi, per alcuni sviluppi parziali, che saranno invece meglio trattati negli scritti piú tardi, ma dove già si delinea la padronanza nell'esposizione, seppure a gradi diversi d'informazione. Conosciamo a sufficienza le letture di Marx contemporanee all'*Ideologia tedesca* per essere in grado di misurare il progresso che stava compiendo nella conoscenza del passato delle tecniche, delle economie, della storia sociale. Ne deriva che se la sua visione sociologica, in assenza del concetto centrale di «modo di produzione», ci appare ancora piuttosto vaga e non sufficientemente fondata, per l'uso di termini generali come «divisione del lavoro», «rapporti città-campagna», «succedersi di tipi diversi di proprietà», non pochi episodi decisivi della storia d'Europa vi sono colti e caratterizzati con straordinaria efficacia: l'impotenza delle rivolte medievali, la nascita della manifattura, il ruolo del vagabondaggio all'origine dell'età moderna, la comparsa nel grande commercio di una borghesia «grande» rispetto ai manifatturieri e agli artigiani, ma «piccola» in confronto all'impresa industriale contemporanea, duplice carattere del capitalismo: nazionale e protezionista, mondiale e liberoscambista, a seconda dei momenti; senza dimenticare l'osservazione cosí pregnante sul destino degli Stati Uniti, un mondo capitalistico senza retaggi d'altri tempi, libero davanti a liberi spazi. Questa capacità di afferrare le proporzioni, i fatti decisivi, e soprattutto questa assenza di fraintendimenti, anche quando l'informazione è lacunosa, rivelano la genialità di Marx e

di Engels di fronte alla materia storica, non appena l'hanno scoperta e non appena hanno scoperto se stessi.

Né meno istruttivo è scoprirli già allora storici critici, intenti ad applicare un minuzioso confronto testuale ai plagi di Karl Grün (pp. 511 sgg.), o a volgere in ridicolo le «geschichtliche Reflexionen» di Max Stirner (pp. 119 sgg.), che hanno il difetto per l'appunto di non essere «storiche», nel loro tentativo di trovare una corrispondenza fra età e razze (infanzia-giovinezza-maturità = negri-mongoli-caucasiani), oppure a satireggiare l'identificazione, da parte di «san Max», del dogmatismo di Robespierre e del dogmatismo papale (p. 171). Se è lecito domandarsi se ciò valeva davvero la loro critica (e del resto proprio quest'opera venne abbandonata alla «rodente critica dei topi»), va pur detto che questa reazione in nome della storia contro certi assurdi confronti attraverso i tempi ci rivela un atteggiamento quanto mai sensibile ai bisogni del nostro tempo. La sovrapproduzione intellettuale, pseudoscientifica e pseudorivoluzionaria della Germania del 1840 sembra mostrare qualche affinità con certa pubblicistica dei nostri giorni: chi farà l'esame di coscienza della nostra «ideologia», di tutti i nostri peccati contro la storia?

4. *«Una chiave che spieghi la direzione degli eventi».*

Un nuovo passo verrà compiuto da Marx ed Engels nel 1847. Non tanto nella *Miseria della filosofia*, dove la critica iniziale delle robinsonate antistoriche cedono rapidamente il passo alle controversie logiche, e dove capita che formulazioni troppo schematiche offrano il destro a facili condanne o a citazioni infelici di cattivi marxisti: «Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale»[1]. In realtà, tutta l'opera di Marx contraddice questo schematismo, spiegabile solo nel suo contesto di replica a Proudhon, che invertiva il rapporto fra categorie economiche e realtà. Ciò nonostante la *Miseria della filosofia* offre allo storico analisi modello (macchinismo, scioperi considerati come prodotti e fattori della storia al tempo stesso).

Ma in quello stesso anno il *Manifesto del Partito comunista* esplode innovatore, tanto la letteratura storica universale, per le difficoltà che rileverà Fustel de Coulange, manca di vere sintesi, di sguardi generali capaci di mostrare i caratteri originali della storia. Ho sempre avuto il

[1] K. MARX, *Miseria della filosofia*, in *Opere* cit., vol. 6, p. 173.

sospetto che l'affermazione di Raymond Aron: «la ricerca delle cause nella storia ha il senso, piú che di delineare a grandi tratti il panorama della storia, di restituire al passato l'incertezza dell'avvenire», derivi da una certa paura per la storia attribuita alla borghesia nel *Manifesto*. Che un quadro cosí splendente dei trionfi storici della borghesia ne annunzi anche il declino, era certo un presagio di malaugurio da esorcizzare! La storia positivistica si dedicò a questa bisogna, sforzandosi di sospingere Marx nella «filosofia della storia» e di ridurre le «previsioni» del *Manifesto* al rango di profezie inadempiute. In realtà se nella frase con cui si apre il *Manifesto*: «Uno spettro si aggira per l'Europa, lo spettro del comunismo», sostituiamo «mondo» a «Europa», ne potremo misurare tutta l'attualità.

Mi si consenta un ricordo personale: in un campo di prigionia per ufficiali nella Germania del 1943 mi permisi il lusso (non troppo pericoloso, in verità, grazie all'ignoranza dei nostri sorveglianti) di leggere il *Manifesto* davanti a un uditorio numeroso, interdetto e teso. Un mio vecchio amico, storico di vaglia e grande professore di storia, esclamò: «Che testo! Si crede sempre di conoscerlo a memoria, e si è sempre sorpresi quando lo si rilegge». In effetti quel disegno di storia universale dal crepuscolo del Medioevo ai nostri tempi – che non è, beninteso, una «descrizione» del mondo, ma un esame dei «settori» e dei «fattori» che l'hanno trasformato è oggi confermato e assimilato (ma anche diluito e reso asettico) attraverso l'informazione comune, tanto che il suo contenuto può apparire banale e l'esposizione solo brillante, fino a consentire di disprezzarne la sostanza («sono cose che si sanno da tempo») e di ridurne la portata rivoluzionaria alle qualità formali. Ma chi poteva scrivere storia in quel modo nel 1847? Come ha fatto notare, ad altro proposito, Althusser, Marx è tanto nuovo nel suo tempo, che si tarda a capirlo. Il *Manifesto* si diffonderà solo dopo il 1870. Evidentemente non era uscito dal nulla: c'era stato Adam Smith, gli storici francesi del Terzo stato e quella strana congiunzione di curiosità che fece nascere, verso la metà del secolo XIX, la storia economica tedesca; ma Smith era diventato un riferimento convenzionale per gli economisti e la storia economica tedesca si chiuderà nell'empirismo erudito. Il *Manifesto* resta invece il primo capolavoro della storia-sintesi, della storia-spiegazione.

Non è mio compito, qui, trattarne come di strumento rivoluzionario; vorrei invece accennare rapidamente al valore della terza parte del *Manifesto*, spesso trascurata, che è invece una vera e propria lezione di metodo di grande valore. Sotto lo stesso vocabolo, «socialismo», si tratta di capire che cosa si propongano diverse classi: il «socialismo

feudale», il «socialismo clericale» delle classi da poco spossessate dalla borghesia; il «socialismo piccolo-borghese» delle classi che essa minaccia; il «socialismo conservatore o borghese» concepito come diga controrivoluzionaria; le varie forme di «socialismo critico-utopistico», capaci di sedurre taluni settori del proletariato, ma destinate a cadere rapidamente nel settarismo impotente. Vi è qui la demistificazione di una parola attraverso l'analisi di classe, nella particolare congiuntura di un tempo: è il lavoro di uno storico, che verrà ripreso e consapevolmente calcato nel 1904, per il termine «nazionalismo», dal giovane Stalin, che a sua volta giungerà a redigere un testo essenziale non solo per la letteratura marxista, ma per la storiografia.

Proprio a causa dell'importanza metodologica di frammenti assai meno citati di altri, mi è avvenuto di deplorare l'abitudine generalmente diffusa di considerare come «opere storiche» di Marx ed Engels – oltre, naturalmente, alla *Guerra dei contadini* – soltanto *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, *Le lotte di classe in Francia*, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e *La guerra civile in Francia*. La mia deplorazione è assai relativa, perché evidentemente si tratta certo di grandi opere storiche; temo, però, che siano riconosciute tali solo perché, piú di altri lavori di Marx ed Engels, assomigliano alla storia tradizionale, fatta di partiti, di uomini politici, di elezioni, sommosse, repressioni, ecc. E poiché da qualche lustro è moda corrente spargere su tutto quanto la salsa economico-sociale (crisi economiche, strutture della società, «borghesia», «proletariato», lotte operaie), capita che si dimentichi – come per il *Manifesto* – che non è Marx che scriveva come noi, ma noi che vorremmo scrivere come lui. Pensare come lui, è piú difficile.

Nelle cosiddette «opere storiche» che abbiamo menzionato (e cosí pure nella *Guerra dei contadini*) si tratta sempre di rivoluzioni che sono fallite. E il primo consiglio dato da Marx ed Engels agli storici e ai politici (soprattutto ai politici sconfitti) per quel che riguarda gli esiti negativi di quegli avvenimenti è di non prendersela con il signor X o il cittadino Y – e oggi dovremmo aggiungere il compagno Z – perché se «il pòpolo» (le virgolette sono di Engels) è stato «ingannato» o «tradito», è pur necessario spiegare perché ciò sia potuto avvenire. Né offrono una risposta piú chiarificatrice gli errori collettivi (di un partito, dei contadini, dei piccoli borghesi, ecc.). È l'intera situazione storica che va ripensata. E subito dopo un altro pericolo minaccia: il meccanismo, il fatalismo delle «condizioni», che cancella ogni responsabilità e finisce col far considerare legittimo ogni avvenimento.

Come distinguere allora – fra «per colpa di...» e «non poteva accadere diversamente» – le condizioni necessarie e sufficienti, i giudizi e

gli atti che le hanno colte, valutate o utilizzate, orientando o lasciando scorrere gli avvenimenti? La considerazione storica globale è assai piú complessa dei dati obiettivi della strategia militare, ed è caricaturale presentare le decisioni politiche come un libero calcolo della teoria dei giochi: i gruppi e gli individui sono essi stessi portatori di decisioni loro particolari e, in quasi tutta la storia, hanno agito soltanto istintivamente, empiricamente. Lo storico, giudicando a posteriori, confronta i risultati delle decisioni con le condizioni di cui avrebbero dovuto tener conto. Secondo Raymond Aron, si colloca di nuovo volontariamente nell'incertezza; secondo Marx, cerca di ridurla attraverso il ragionamento e l'informazione. La definizione di Aron si addice agli storici classici, da Tucidide in poi; l'innovazione di Marx ed Engels ha per fine: 1) di dissipare le illusioni sulla libertà delle decisioni individuali, non certo «determinata», ma segnata profondamente dall'appartenenza a una classe dei responsabili e dalle posizioni che quella classe assume; 2) di valutare la portata e di precisare il tipo di informazione che è spesso mancata al politico; 3) di distinguere fra l'apparenza dei problemi posti (misure economiche, tipi di potere, argomenti morali) e la realtà, costituita dalle lotte di classi.

Il primo lavoro consiste dunque nell'esaminare complessivamente (*Zusammensetzung*) le classi sociali interessate: niente «stratificazioni», ma analisi degli interessi, delle aspirazioni, delle capacità reciproche. Il secondo lavoro sta nel collocare i problemi nel tempo e nello spazio: oggi diciamo analisi della struttura e analisi della congiuntura, ma con tali termini non introduciamo niente che non fosse già nel metodo di Marx. Il quadro cosí equilibrato fra analisi delle condizioni materiali e osservazioni di carattere psicologico che apre *Le lotte di classe in Francia* si conclude con l'evocazione rapida di due avvenimenti economici mondiali: 1) la crisi alimentare (oggi diremmo «crisi di tipo antico»: malattia della patata, cattivi raccolti, carestie, sommosse contadine), 2) la crisi generale del commercio e dell'industria, una crisi capitalistica la cui natura e periodicità erano già state indicate nel *Manifesto*.

Si dimentica spesso, però, di mettere in rapporto questa indicazione congiunturale con la ventina di pagine, pubblicate negli stessi fascicoli della «Neue Rheinische Zeitung» del 1850 (*Rassegna. Dal maggio all'ottobre*[2]), in cui viene esaminato, sulla base di una documentazione imponente, il ciclo (piuttosto che la crisi) di dimensioni mondiali: il ritorno alla prosperità vi è studiato e indicato come tale da annientare

[2] Cfr. K. MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia. 1848-1850*, a cura di L. Perini, pp. 329-56.

momentaneamente le condizioni rivoluzionarie, con una sola certezza: «una nuova rivoluzione non è possibile se non in seguito a una nuova crisi: l'una però è altrettanto sicura quanto l'altra» (p. 356). In effetti Marx, quando ha bisogno, come nelle *Lotte di classe in Francia*, di analizzare il fattore congiunturale di una crisi politica, lo fa con discrezione, ben consapevole della pesantezza delle cifre e della debole eco che hanno i nomi troppo remoti; tuttavia la sua documentazione è sempre di gran lunga superiore all'espressione condensata che egli giudica opportuno mantenere al suo lavoro. Viene fatto di pensare a quante volte, nell'attuale «politologia», possiamo facilmente intuire la superficialità delle allusioni all'economia, mentre le riviste economiche accumulano tabelle di numeri e curve, a volte come se l'economia fosse puro meccanismo, a volte come se solo le politiche economiche fossero determinanti e non le forze sociali che le ispirano.

Varrà la pena di considerare anche talune particolarità di composizione nelle cosiddette «opere storiche» di Marx ed Engels. Gli storici d'oggi che giudicano necessario prospettare (quando non credono addirittura di scoprire) la struttura di una società, la congiuntura di un'epoca e gli avvenimenti di un certo periodo, tendono spesso a esporre successivamente questi tre aspetti della storia globale, separandoli in parti distinte. Il procedimento è logico, quindi è legittimo. Ma è anche pericoloso in quanto, nell'analisi degli avvenimenti, si rischia di cogliere imperfettamente ciò che li collega alle strutture e alle congiunture. Marx ed Engels evitano il pericolo di questo piano rigido, pedagogico, convenzionale: per loro, ciò che importa è la forza dei collegamenti. L'esposizione degli avvenimenti può dunque a volte precedere, a volte seguire la loro spiegazione; talvolta l'avvenimento può spingere a insistere sulla congiuntura piuttosto che sulla struttura, oppure il contrario. In tal modo, come ha osservato Schumpeter, la storia di Marx non separa né mescola il momento economico, quello sociale, quello politico e il puro accadimento, ma li combina insieme. Per di piú questa «storia ragionata», per lo spontaneo scaturire degli argomenti, per l'alacrità e l'ironia del racconto, è una storia viva.

Ma è anche una storia militante. E al tempo stesso, direttamente o per allusioni, è una storia di attualità. In questo si colloca all'opposto della storia positivistica, che pretende di essere obiettiva e richiede un distacco temporale, salvo poi ridurre la storia a mera curiosità verso il passato, deliberatamente «in-significante». Ogni racconto di avvenimenti, ogni analisi di cause, per le sue inevitabili scelte, copre un'ideologia, poco nociva quando è dichiarata, pericolosa quando è nascosta. E per quel che riguarda gli avvenimenti contemporanei, non vi è ra-

gione perché la storia ne tralasci l'analisi, quando pullulano tante «politologie» e «sociologie», ma mi permetto di ripetere che, nella storia contemporanea, è disonesto volersi dichiarare obiettivi, quando ci si sa partigiani, ed è sciocco credersi obiettivi, quando si è partigiani (e chi non lo è?) Sia Marx che Engels, come pure i loro grandi discepoli, dichiarano apertamente la loro scelta politica e intendono servirla con le loro opere; sono però convinti che il modo migliore per giungere a questo sia un'analisi corretta, capace di dare una sufficiente intelligibilità agli avvenimenti, se non una scienza della materia storica, di cui ci hanno offerto i principî, e non ovviamente un apparato operativo buono a tutti gli usi.

Non sarà superfluo riflettere brevemente sul problema del modello marxista proposto agli studiosi di storia, perché molti marxisti tendono a ridurre questo modello al *18 brumaio*, e gli antimarxisti affettano di disprezzare proprio questo genere di scritti, qualificati nel migliore dei casi come «giornalistici». In realtà, si tratta proprio di giornalismo, nel senso migliore del termine. E ciò comporta senza dubbio alcuni limiti, di cui Engels stesso per primo ci avverte:

> Se dunque cerchiamo di esporre ai lettori della «Tribune» le cause che, mentre hanno reso inevitabile la rivoluzione tedesca del 1848, hanno condotto in modo altrettanto inevitabile alla sua temporanea repressione nel 1849 e nel 1850, non si attenderà da noi che diamo una storia completa degli avvenimenti che si sono svolti in questo paese. Gli avvenimenti ulteriori e il giudizio delle generazioni future decideranno quale parte di questa massa confusa di fatti apparentemente accidentali, incoerenti e incongrui, deve appartenere alla storia mondiale. Non è ancora arrivato il momento di accingersi a un compito simile; noi dobbiamo mantenerci entro i limiti del possibile, e ritenerci soddisfatti se riusciamo a scoprire cause razionali, basate su fatti indiscutibili, per spiegare gli avvenimenti essenziali, le vicende principali di quel movimento, e per avere una chiave che ci spieghi la direzione che la esplosione prossima e forse non molto lontana imprimerà al popolo tedesco [3].

La modestia di queste parole è pari alla precisione del vocabolario. Engels postula una razionalità della storia, che è passibile di essere penetrata: nell'immediato, da menti particolarmente acute, sia pure entro certi limiti posti da un'informazione necessariamente sommaria, da un tempo di riflessione relativamente breve, da un distacco temporale insufficiente, non per giungere all'«obiettività», ma per poter considerare le conseguenze dei fatti studiati. Marx ed Engels non mi pare abbiano mai confuso storia e analisi politica dell'attualità. Hanno letto tanti libri di storici, come tante opere di economia, da critici severi, ca-

[3] *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, in K. MARX e F. ENGELS, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Roma 1948, p. 13.

paci di rifiutare e condannare, ma anche di assimilare. Si veda come Marx sa distinguere in Guizot lo storico chiaroveggente dal libellista fazioso[4]. D'altra parte non troviamo mai, in Marx ed Engels, una condanna del mestiere dello storico, inteso come lavoro necessario per l'informazione, né della riflessione su qualsiasi momento del passato, purché intelligente: non è forse superfluo sottolinearlo oggi davanti a studenti o militanti politici portati a disprezzare l'erudizione storica, soprattutto quando non sia concentrata su avvenimenti rivoluzionari o sull'immediato. In effetti, tutta la storia – e in primo luogo quella delle classi dominanti – può e deve permettere di valutare le poste in gioco fondamentali nella lotta politica.

Le cosiddette «opere storiche» vanno dunque ricollocate nei limiti che gli stessi Marx ed Engels hanno ad esse assegnato secondo le circostanze della redazione. Rjazanov ha ricordato, nella prefazione al *18 brumaio*, come la richiesta di Weydemeyer, che è all'origine di questo scritto, giungesse a Marx attraverso una lettera di Engels del 16 dicembre 1851, ed esigesse l'articolo entro quella settimana; Marx, il 19, annunziava a Weydemeyer un ritardo fino al 23; ma caduto gravemente malato, non inviò la prima parte del testo «che» il 1° gennaio 1852, e il resto «soltanto il 13 febbraio», scrive Rjazanov. Ammiriamo quel «che» e quel «soltanto», tenuto conto anche che Marx versava allora nella piú nera miseria, con la famiglia stremata e quasi tutte le sue cose al monte di pietà. Quel che sorprende è la nascita di un lavoro come quello in simili condizioni. Engels aveva previsto soltanto un articolo abile, «diplomatico», ma che avrebbe potuto fare rumore se redatto da Marx, al quale aveva comunicato in termini brillanti, il 3 e l'11 dicembre, le sue impressioni sul colpo di Stato. Cosí Marx, messo alle strette per la sua prima spedizione a Weydemeyer, parafrasò il testo di Engels, redatto in termini immediati e familiari, mettendovi di suo il proprio genio letterario; cosí, il famoso esordio, con il ritorno delle tragedie storiche «come farsa» o la frase: «gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, ecc.» è stato tante volte citato, ricordato, imitato. Liebknecht è arrivato a evocare, a questo proposito, Tacito, Giovenale e Dante! Ma è proprio questo il Marx storico? Marx stesso dice di no: non ha voluto – come ha rischiato di fare Victor Hugo – immortalare Bonaparte con insulti, bensí mostrare come le lotte di classe (e possiamo dire: la paura delle classi alte, la stupidità delle classi medie) abbiano potuto fare assurgere a eroi personaggi mediocri, se non grotteschi. È una storia che il nostro secolo ha confermato con i

[4] Cfr. K. MARX, *Recensione a F. Guizot, «Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?»*, in MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia* cit., pp. 321-28.

Mussolini, gli Hitler, i Franco. La storia di una rivoluzione mancata non è «la storia di un crimine». E tutto ciò sprona, di fronte alle opere di Marx, a evitare il *pastiche* (non si imita l'inimitabile e non si scrive «il 18 brumaio» a proposito di un avvenimento qualsiasi), a cercare accuratamente, dietro lo stile brillante delle formule, la serietà di tutte le analisi, che ne costituiscono l'ordito, tenendo presente che soltanto l'insieme dei lavori di Marx e di Engels sui cinque anni di rivoluzione vissuta e meditata – dal 1847 al 1852 – ne è davvero la storia, e finalmente a non costruire sulla storia di un episodio, concretamente collocato nel tempo e nello spazio, generalizzazioni teoriche che gli autori non hanno voluto mettervi. Dire, come è stato fatto, che Marx ha riconosciuto l'esistenza di un «modo di produzione contadina» o «parcellaria», perché ha usato nel 1852 l'espressione *Produktionweise* a proposito dei contadini francesi, significa dimenticare che a quell'epoca non aveva ancora definito la sua teoria dei modi di produzione e che, paragonando la massa dei contadini francesi a un sacco di patate, rifiuta ad essa ogni sospetto di struttura coerente. Cosí la sua descrizione di crisi (4 milioni di poveri) non implica un'indicazione a proposito della controversa questione oggi discussa: le «conquiste» della Rivoluzione hanno creato una classe contadina soddisfatta, una Francia equilibrata o hanno compromesso – rallentando la proletarizzazione dei contadini – il ritmo dello «sviluppo» francese? Probabilmente sono vere entrambe le cose, ma la risposta sarà data solo da analisi approfondite, e chiederla a Marx è un modo davvero discutibile di rendergli omaggio.

Per contro, si è soliti esigere meno dai loro scritti considerati «politici», e non «storici», ossia dai mille articoli ispirati dall'«attualità», senza parlare della loro immensa corrispondenza. Invece il contenuto storico di questi scritti è veramente notevole: in effetti, Marx ed Engels, da quei grandi giornalisti che erano, se non hanno giocato a fare i corrispondenti, né hanno praticato l'intervista, hanno studiato attraverso letture, sempre meditate in schede e annotazioni attente, non solo le opere correnti, vecchie e nuove, sulle varie questioni e la stampa dei principali paesi, ma ogni sorta di documenti – dai dibattiti parlamentari alle inchieste, dalla legislazione alle statistiche – da loro non solo utilizzati, ma citati abbondantemente. E hanno letto tutto ciò nelle lingue originali, perché scrivendo con pari disinvoltura in tedesco, in francese e in inglese, conoscevano anche l'italiano, poi il russo e lo spagnolo. Le loro varie citazioni e i diversi rinvii sono ineccepibili, e del resto le loro recensioni agli scritti di Carlyle o di Guizot sono degne delle migliori riviste specializzate. Insomma, dal punto di vista tecnico, lavorano come storici.

Tuttavia è veramente discutibile il procedimento, peraltro usato per quasi tutti i paesi e per un certo numero di questioni, di mettere insieme gli articoli sulla Persia o sulla Turchia, sulla guerra di Crimea o su Palmerston, sulla religione o sull'arte; meglio sarebbe distinguere accuratamente i frammenti improvvisati o redatti su richiesta dagli scritti piú meditati (e spesso suggeriti proprio da quelli), mettendo in luce i metodi d'analisi comuni agli uni e agli altri. Se non per quel che riguarda l'economia (Marx) e le questioni militari (Engels), i nostri autori non si sono mai «specializzati», e piuttosto è l'intera storia del secolo XIX che può essere ripensata attraverso un'utilizzazione ragionata della loro opera.

Va detto peraltro che a Marx è capitato di ripensare una «storia» entro un ambito nazionale attraverso epoche successive. Mi riferisco al caso della Spagna, che conosco meglio di altri e che è forse piú caratteristico. Dovendo trattare giornalisticamente le «rivoluzioni di Spagna» – e Marx sapeva perfettamente che, nonostante quel titolo, si trattava solo di *pronunciamentos* o di *militarades* – sentí il bisogno di studiare piú a fondo la Spagna «rivoluzionaria», che esisteva davvero, e per questo la Spagna in generale. Non scrisse però, una «storia della Spagna», ma si propose di pensare alla Spagna storicamente. Per questo studiò lo spagnolo e lesse negli originali Calderón e Lope de Vega. Possiamo osservare che, fin dall'*Ideologia tedesca*, amava citare Cervantes o Calderón: ma in traduzioni, e le allusioni erano letterarie, «umanistiche». Dopo il 1856, invece, si tratterà di allusioni storiche: don Chisciotte è ricordato nel *Capitale* come un inadattato al proprio tempo, un anacronismo, non un carattere. Negli articoli del 1856 la guerra d'indipendenza è ricostruita per contrasti: dalle guerriglie, azioni senza pensiero, alle Cortes di Cadice, pensiero senza azione. Ma anche la vecchia Spagna di Carlo V è giudicata senza forzature. E per il secolo XIX Marx trova in Marliani, lo storico e uomo politico liberale italo-spagnolo, una guida le cui formule ed espressioni «paramarxiste» dovettero colpirlo. Purtroppo la Spagna avrebbe ignorato fino al 1930 circa questo quadro della propria storia schizzato da Marx, che sarà invece noto soltanto come un teorico remoto e fondamentalmente incompreso dai militanti rivoluzionari, nonostante gli sforzi di Engels e di Lafargue.

5. *La storia universale come risultato.*

All'indomani di questo notevole lavoro, dieci anni dopo il *Manifesto*, Marx riprende in una *Introduzione* (che lascerà inedita) alla grande

impresa della sua vita, il piano di un trattato di economia, che doveva essere però anche un trattato di sociologia del mondo capitalistico, e per la verità, un trattato di storia, se si considerano le considerazioni generali sugli sviluppi della produzione o, al quarto paragrafo, i «punti che sono da menzionare qui e che non vanno dimenticati»: primo punto «la guerra», ultimo punto la «determinazione naturale»: soggettivamente e oggettivamente (tribú, razze, ecc.), passando per l'esame dei tipi di storiografia (*Kulturgeschichte* compresa), per la dialettica dei rapporti di produzione, per l'analisi dell'«ineguale rapporto dello sviluppo della produzione materiale con lo sviluppo, per esempio, artistico», e finalmente per l'importante osservazione: «la storia universale non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato»[1].

Da questa *Introduzione* del 1857 possiamo renderci conto del divario fra l'opera che Marx avrebbe voluto scrivere e *Il capitale* quale ci è pervenuto. Limitare la lettura del *Capitale* al primo libro, quando non al primo capitolo, tralasciare gli sviluppi storici, considerandoli semplici «illustrazioni» delle parti teoriche, significa impoverire un pensiero fino a deformarlo. Vero è, d'altra parte, che non è meno irritante – quando si cerca il Marx storico nel *Capitale* – vedersi sempre rinviati ai soli capitoli sulla giornata di lavoro, sull'accumulazione originaria e sulla genesi del capitale mercantile. Questa è solo la storia visibile, dichiarata; certo non «classica», ma non troppo insolita per gli apporti concreti nello spazio e nel tempo. Piú difficile, ma assai piú significativo, cercare la storia dove essa volontariamente si cela, dove venti anni di ricerche e di riflessioni si condensano in venti pagine apparentemente astratte. L'operazione che ho cercato di compiere a proposito della moneta[2], andrebbe estesa a tutti i concetti essenziali del *Capitale*: salario, lavoro produttivo, esercito di riserva, ecc., dietro i quali si trova sempre un enorme accumulo di informazioni e di analisi storiche, nel senso esatto del termine. Una massa di notizie, che Marx, tuttavia, suggerisce sempre di aumentare: per lui ogni formula è al tempo stesso un programma. Per non fare che un esempio – i fattori della produttività – Marx ricorda come

> lo sviluppo della forza produttiva sociale del lavoro presupponga una cooperazione su larga scala, come solo con questo presupposto possano essere organizzate la divisione e la combinazione del lavoro, possano essere economizzati i mezzi di produzione concentrandoli in massa, possano essere creati mezzi di lavoro già materialmente adoperabili solo in comune, per es. il sistema delle

[1] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica. Introduzione* (la si veda in appendice a MARX, *Il capitale* cit., pp. 1171-72).

[2] Cfr. P. VILAR, *Oro e moneta nella storia*, Bari 1971, in particolare pp. 421 sgg.

> macchine; come forze immense della natura possano essere costrette al servizio della produzione e possa compiersi la trasformazione del processo di produzione in applicazione tecnologica della scienza [3].

Per ciascuna di queste indicazioni, quale lavoro per lo storico! E va anche tenuto presente che questo sfondo storico – sintesi acquisita e programma suggerito – è presente fin dalle prime pagine del *Capitale*, sul valore e sulla merce. Barbon, Locke, Le Trosne, Butler, Petty, l'anonimo del 1740, Verri, ecc. non sono citati invano: si tratta delle espressioni piú valide del pensiero inglese, francese, italiano, colte alle fonti, cosí come del resto, quando compare Aristotele, non siamo davanti a un riferimento convenzionale. Ogni pensiero, esplicitamente o no, è ricollocato nel suo tempo, traduce il proprio tempo. Marx combina cosí in ogni sua pagina, non solo – come ha notato Schumpeter – teoria economica e analisi storica, ma anche, in una trama fittissima, la teoria della storia e la storia della teoria, un insieme che lo stesso Schumpeter non ha conseguito, nonostante la potenza del suo pensiero e la sua grande erudizione, riuscendo soltanto nella seconda.

Potremmo ricorrere anche a un altro confronto: mi è spesso avvenuto di pensare che sarebbe possibile condensare la teoria del *Capitale* in poco piú di un centinaio di pagine: le dimensioni del libro di Hicks su valore e capitale (1946). Ma ciò equivarrebbe a mutilare Marx. Ora Hicks ha pubblicato recentemente una teoria della storia economica, questa volta in duecento pagine, dove non manca di accennare rispettosamente all'opera di Marx, ma dove si propone di utilizzare – scrive – ciò che gli storici, da un secolo a questa parte, hanno aggiunto alle conoscenze storiche di cui Marx poteva disporre. Solo che ci rendiamo conto che Hicks non ha passato personalmente ore ed ore al British Museum per superare la ricerca direttamente compiuta da Marx: la *Cambridge Modern History* è da lui considerata sufficiente allo scopo. In realtà, ci si accorge rapidamente, per Hicks, la vecchia «antropologia ingenua» degli economisti, piú o meno completata dal gioco moderno delle «decisioni», regge la diplomazia quanto l'economia, senza passare per il duro e complicato tramite delle classi e delle loro lotte. Decisamente la storia degli economisti, come spesso capita all'economia degli storici, non sembra facilmente destinata a superare il proposito di Marx.

Anche per *Il capitale* – se volessi definirlo per rapporto al tema: «Marx e la storia» – dovrei dire, come per *L'ideologia tedesca*, che non è un libro di storia, ma l'opera di uno storico. E in fin dei conti, se è vero che Marx ci ha lasciato il compito di definire il concetto di storia

[3] MARX, *Il capitale* cit., p. 768.

(e questo compito non possiamo proprio dire di assolverlo molto bene), potremo sempre consolarci rileggendo le pagine del giovane Marx, in cui veniva vigorosamente criticato il culto assurdo del «concetto» presso i cattivi hegeliani.

M. DOBB

La critica dell'economia politica

Traduzione di Aldo Serafini.

Si ritiene comunemente che l'interesse di Marx per i problemi economici (in quanto distinti da quelli filosofici e storiografici) abbia avuto inizio con l'indagine sulle condizioni dei contadini della Mosella, a cui egli si dedicò negli anni fra il 1840 e il 1843, quando dirigeva la «Rheinische Zeitung». Un serio studio delle opere degli economisti – in particolare Smith, Ricardo, James Mill, McCulloch e Say – cominciò sicuramente nel periodo del soggiorno parigino di Marx, dopo il suo trasferimento nella capitale francese avvenuto nel 1843; uno studio che proseguí nel modo piú intenso nel lungo esilio londinese, una volta conclusi gli avvenimenti rivoluzionari del 1848.

Dopo il 1850 Marx ed Engels condivisero il punto di vista della Lega dei comunisti secondo il quale «la rivoluzione era diventata impossibile nell'immediato futuro»; in tale situazione, «il compito della Lega doveva consistere nel dare la priorità al lavoro di educazione, allo studio e allo sviluppo della teoria rivoluzionaria». Un punto di vista che «cadde come una doccia fredda sull'esaltata fantasia degli esuli»[1]. I primi anni '50 furono gli anni della miseria di Marx, vissuti nelle anguste stanzette di Soho, gli anni delle frequenti visite al Monte dei pegni e della dipendenza economica dalla generosità di Engels; fu il periodo in cui Marx utilizzò la sala di lettura del British Museum per quei profondi e ampi studi che dovevano trovare il loro coronamento, circa vent'anni dopo, nel *Capitale*.

1. *Prologo al «Capitale».*

Frutto di quel periodo di intenso studio furono i voluminosi manoscritti (che coprono circa sette quaderni), ai quali è stato dato il nome

[1] Prefazione di Martin Nicolaus all'edizione inglese dei *Grundrisse* (trad. di M. Nicolaus, London 1973, p. 8).

di *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie (Rohentwurf)* e che videro la luce solo nel 1939-41 [1]. Per contro, nel 1859 (otto anni prima dell'uscita del primo volume del *Capitale*) fu pubblicato un lavoro di minor mole, intitolato *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*. Quest'opera introduttiva è stata chiamata il «prologo» del *magnum opus* di Marx: il suo taglio è prevalentemente metodologico; come il primo volume della grande opera successiva, essa inizia con un'analisi della merce e di lí parte per sviluppare un'indagine sul denaro e sullo scambio. Anche i *Grundrisse* affrontano una tematica di tipo metodologico, che ha per oggetto prevalentemente la sfera della circolazione e dello scambio. Il valore, ad esempio, è trattato esplicitamente solo in un paragrafo rimasto allo stato di frammento, che si interrompe a metà di una frase. Non essendo stato scritto per la pubblicazione, ma essenzialmente per chiarire e sviluppare le idee dell'autore, il manoscritto consiste di due smisurati capitoli, intitolati rispettivamente *Il denaro* (il piú breve dei due) e *Il capitale*. Sembra chiaro che, a quell'epoca, Marx cercò di affrontare nel suo «abbozzo» i problemi che, a proposito dello scambio monetario e del valore di scambio, già si erano posti gli economisti che lo avevano preceduto; in altri termini, egli prese le mosse dal punto a cui erano arrivati i suoi predecessori, criticandoli e cercando di liberarsi dal loro condizionamento, ma utilizzando al tempo stesso tutto ciò che di positivo era rinvenibile nella loro impostazione dei problemi (ciò vale forse a spiegare la lunghezza e, talvolta, l'oscurità del testo marxiano, e persino quelli che sono stati chiamati i suoi «difetti idealistici») [2].

Ci si può chiedere perché nei *Grundrisse* Marx si occupi della circolazione e dello scambio anziché della produzione (come si attenderebbero i lettori della sua opera piú matura); si può rispondere che l'autore si era reso conto che proprio nella sfera della circolazione era da ritrovarsi il luogo d'origine delle illusioni tipiche dell'economia politica borghese, illusioni che – in modo consapevole o inconsapevole – svolgevano un preciso ruolo sociale, quello di occultare l'esistenza e la fonte originaria del plusvalore come elemento centrale dell'economia borghese, del modo di produzione capitalistico. Marx cercò di svelare, e di dissipare, l'illusione che cosí nasceva al livello delle «apparenze», pur non essendo ancora giunto a penetrare sino in fondo la realtà essenziale che si celava dietro quelle apparenze. Nel processo di circolazione, tutto

[1] Dei *Grundrisse* fa parte il breve manoscritto noto col titolo di *Per la critica dell'economia politica. Introduzione*, pubblicato da Kautsky nel 1903 nella rivista «Neue Zeit» (lo si veda in K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Torino 1975, libro primo, vol. 2: Appendici, pp. 1141-74).

[2] NICOLAUS, Prefazione cit., p. 17.

assumeva la sembianza di uno scambio di *equivalenti*: compratori e venditori contrattavano liberamente fra loro per permutare ciò che si rendeva disponibile per lo scambio con ciò che ognuno di essi cercava di acquistare. In questo scambio la concorrenza di numerosi individui era sufficiente a garantire (per lo meno «in media» o «nel lungo periodo») che nessuno scambista potesse servirsi della costrizione o del proprio potere contrattuale per far pendere la bilancia a proprio favore. Se, quindi, da quel commercio nasceva un profitto o sovrappiú, esso non poteva derivare che dalla mancanza di concorrenza o da qualche limite che ostacolava la libertà degli scambi. Per questo i cosiddetti «socialisti ricardiani», come Hodgskin e William Thompson, attribuirono il profitto del capitale a «scambi ineguali» dovuti al superiore potere contrattuale dei possessori di capitale. Ma – osserva Marx – «il plusvalore non si spiega con lo scambio»; e prosegue affermando che lo scambio attraverso la mediazione del denaro come «equivalente generale» è la piú alta e sviluppata forma di libero scambio.

> Nella determinazione del rapporto di denaro... è implicito che nei rapporti di denaro, espressi in forma semplice, tutte le antitesi immanenti della società borghese appaiono cancellate; ed è per questo aspetto che la democrazia borghese, ancor piú degli economisti borghesi... cerca nuovamente rifugio in esso, nell'apologetica dei rapporti economici esistenti [3].

Ne consegue che

> finché la merce o il lavoro sono ancora determinati soltanto come valore di scambio, e la relazione attraverso cui le diverse merci vengono riferite le une alle altre è determinata come scambio reciproco di tali valori di scambio, come loro equiparazione – fino a quel momento, gli individui, i soggetti tra cui si svolge tale processo sono determinati semplicemente come soggetti di scambio. Quanto alla determinazione formale, tra essi non esiste alcuna differenza, e questa è la determinazione economica, la determinazione in cui stanno l'uno rispetto all'altro nel rapporto di traffico... Ognuno dei soggetti è un soggetto di scambio; ciascuno ha cioè con l'altro la medesima relazione sociale che l'altro ha con lui. In quanto soggetti dello scambio, la loro relazione è quindi quella dell'*uguaglianza*. È impossibile rilevare una qualsiasi differenza o addirittura una antitesi tra di loro, e neppure una diversità. Inoltre le merci che essi scambiano sono, in quanto valori di scambio, degli equivalenti, o almeno vengono considerate tali [4].

Alcune pagine piú avanti si legge:

> Nell'insieme dell'attuale società borghese, questo ridurre a prezzi, la loro circolazione ecc., si presentano come il processo di superficie, sotto il quale

[3] K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, edizione italiana, a cura di G. Backhaus, Torino 1976, p. 183 (p. 152 Imel).

[4] *Ibid.*, pp. 183-84 (pp. 152-53 Imel).

> però, nel profondo, si svolgono ben altri processi, nei quali quest'apparente uguaglianza e libertà degli individui scompaiono... Infine non si vede che già nella semplice determinazione del valore di scambio e del denaro è contenuta in forma latente l'antitesi tra salario e capitale ecc.[5].

Lo scritto *Per la critica dell'economia politica*, pur trattando – in apertura – lo stesso tema dei *Grundrisse* e conferendo ad esso il medesimo rilievo (la pagina iniziale anticipa addirittura quella del primo volume del *Capitale*), comincia a parlare di riduzione del valore di scambio a *valore*, inteso come il tempo di lavoro impiegato nella produzione (lavoro *sociale*, una volta assunti come eguali, cioè resi uniformi, i singoli lavori individuali)[6]. Marx sottolinea, quindi, che «se è esatto dire che il valore di scambio è un rapporto fra persone, bisogna tuttavia aggiungere: un rapporto celato sotto il velo delle cose». E cosí continua: «È soltanto l'abitudine della vita quotidiana che fa apparire come cosa banale, come cosa ovvia che un rapporto di produzione sociale assuma la forma di un oggetto», mentre «il rapporto delle merci quali valori di scambio è piuttosto un rapporto fra le persone e la loro reciproca attività produttiva»[7]. Abbiamo qui una prima enunciazione di quel fenomeno che, piú tardi, Marx chiamerà il «feticismo delle merci»; viene chiarito un aspetto che ha un'importanza fondamentale nell'analisi marxiana dello scambio e del denaro.

Nel secondo dei due capitoli di *Per la critica*, Marx passa a esaminare – in modo un po' ridondante – «il denaro ossia la circolazione semplice». Il capitolo si apre con una citazione di Gladstone, il quale una volta osservò che «nemmeno l'amore aveva fatto impazzire tanti uomini quanti ne erano impazziti scervellandosi sulla natura del denaro». Qui Marx esamina, in particolare, le opinioni degli economisti inglesi (fra cui Steuart, Smith, Ricardo e James Mill) e la cosiddetta teoria quantitativa della moneta, che egli identifica con David Hume. Marx sembra ritenere che, in tali concezioni, mancasse un adeguato riconoscimento del fatto che il denaro (oro) è esso stesso una merce e che, quindi, il suo valore di scambio rispetto ad altre merci è determinato dal suo costo di produzione o valore.

[5] *Ibid.*, p. 192 (p. 159 Imel).
[6] «Il tempo di lavoro rappresentato nel valore di scambio è tempo di lavoro del singolo, ma del singolo indifferenziato dall'altro singolo, da tutti i singoli in quanto compiono un lavoro uguale» (ID., *Per la critica dell'economia politica*, in *Il capitale* cit., p. 967).
[7] *Ibid.*, pp. 969-70.

2. *La teoria del valore-lavoro.*

Se ci volgiamo ora all'opera principale di Marx, apparsa otto anni dopo, troviamo che le merci e la loro circolazione costituiscono ancora una volta il punto di partenza (la prima delle sette sezioni in cui essa si articola è intitolata *Merce e denaro*). Ma l'attenzione, questa volta, si concentra essenzialmente sul capitale («La trasformazione del denaro in capitale»), come denaro speso per l'acquisto di una merce specifica, la forza-lavoro, in vista della creazione e dell'acquisizione del plusvalore. Ciò è reso possibile, nel capitalismo, dall'esistenza di un proletariato nullatenente, privo di ogni proprietà sui mezzi di produzione (come, ad esempio, la terra), e costretto perciò a vendere per un salario la propria capacità lavorativa o forza-lavoro come suo unico mezzo di sostentamento. La parte conclusiva del primo libro [1] è dedicata a una ricostruzione storica del cosiddetto processo di «accumulazione originaria», nel corso del quale si formò il proletariato.

Quanto si è detto fin qui (sui *Grundrisse* e su *Per la critica*) potrebbe far pensare che l'approccio marxiano, tutto centrato sul denaro e sullo scambio – con un interesse quasi ossessivo per quest'ultimo – sia troppo astratto e persino mistificante (Marx avrebbe osservato, forse, che un simile tipo di astrazione caratterizzava proprio lo scambio considerato in sé e per sé, in modo *isolato*, nelle comuni trattazioni dell'economia politica borghese). Ciò che colpisce, invece, nel *Capitale* è il suo impianto essenzialmente *storico*: oggetto dell'analisi e della dimostrazione sono le particolarità di funzionamento del capitalismo come sistema economico-sociale legato a determinate condizioni storiche, che lo caratterizzano come modo di produzione specifico. Quest'ultima categoria comprende i cosiddetti «rapporti sociali di produzione»; l'aspetto fondamentale del modo di produzione borghese o capitalistico che Marx intendeva mettere in evidenza era quella caratteristica polarizzazione sociale, in virtú della quale la proprietà veniva a concentrarsi nelle mani di una minoranza (la borghesia), mentre – per questo stesso fatto – la maggioranza della popolazione (o una parte consistente di essa) ne risultava del tutto priva. Questo fatto economico-sociale, che si trovava alla base del sistema, forniva la chiave decisiva per spiegare quella fondamentale operazione di scambio che rendeva possibile l'esistenza di un profitto del capitale, un'operazione che le teorie dello scam-

[1] Cioè quello che fu pubblicato come primo libro (cfr. l'edizione Moore-Aveling del 1886) ed è comunemente noto con questo nome, benché fosse stato concepito come diviso in due libri o volumi.

bio considerato in sé e per sé, in modo isolato, mettevano inevitabilmente sullo stesso piano di tutti gli altri scambi mercantili, come scambio di «equivalenti». Solo se la particolarità di questa transazione veniva compresa nel suo contesto storico-sociale, era possibile intendere pienamente e realisticamente la sua vera natura e il ruolo che essa svolgeva nel funzionamento dell'intero sistema economico. Marx criticava gli economisti classici proprio perché non erano riusciti a far questo (o, per lo meno, non completamente), nonostante la sua indubbia ammirazione per il loro atteggiamento «spregiudicato» e «scientifico», e nonostante il fatto che Ricardo avesse visto nella distribuzione «il problema principale dell'economia politica» e avesse concentrato la sua attenzione sul rapporto salari-profitti.

Nel *Capitale* Marx colloca questo fondamentale rapporto di scambio nel quadro della teoria del valore-lavoro, una teoria che era già stata propria degli economisti classici, per lo meno di Ricardo[2]. In questo modo, il saggio di sfruttamento o saggio del plusvalore veniva espresso come un rapporto fra due quantità di lavoro: il pluslavoro (cioè la quantità di lavoro erogato in piú rispetto al lavoro incorporato nei beni-salario), e questo secondo lavoro (necessario per la produzione delle sussistenze del lavoratore). In altre parole, da un rapporto puramente monetario esso veniva trasformato in un rapporto fra due quantità di lavoro nella sfera della produzione, cioè veniva convertito nel rapporto fra il tempo di pluslavoro speso da un lavoratore, o da un gruppo di lavoratori, in un giorno, in una settimana o in un anno, e il «tempo di lavoro necessario» per sostituire la capacità lavorativa o forza-lavoro logorata nel corso del processo lavorativo. Esso diventava, cosí, una grandezza dipendente dalle condizioni e dai rapporti di produzione, e da essi determinata, e *non* qualcosa di dipendente dalla sfera della circolazione e dello scambio.

Questo punto di vista è stato, in seguito, criticato: si è detto che l'intera struttura teorica si basa su una falsa premessa, su una teoria del valore primitiva e antiquata, di cui sarebbe stata dimostrata l'inadeguatezza, se non la vera e propria erroneità. Se le cose in realtà *non* si scambiano in proporzione al lavoro in esse incorporato, ma secondo prezzi governati da qualche altro principio, allora – come dichiarò verso la fine dell'Ottocento l'economista austriaco Böhm-Bawerk – l'intero edificio marxiano crolla e la cosiddetta «teoria dello sfruttamento» ri-

[2] Smith l'aveva presa in considerazione, ma l'aveva ritenuta applicabile solo alla produzione e allo scambio quali esistevano nello «stato originario» della società, prima dell'accumulazione del capitale e dell'appropriazione privata della terra, cioè in condizioni precapitalistiche.

mane campata in aria. Egli concluse che la teoria di Marx non aveva «un durevole futuro».

Come risultato delle moderne discussioni suscitate dal rinnovato interesse per gli economisti classici e per la loro impostazione dei problemi, gli economisti odierni si sono resi conto assai bene[3] di che cosa significhi esprimere i rapporti macroeconomici in una grandezza omogenea come il lavoro: essa offre una misura di quei rapporti che è indipendente dai mutamenti che intervengono nella distribuzione del prodotto e dai conseguenti effetti sui prezzi. Come è ben noto, inizialmente Ricardo, nel formulare la sua teoria del profitto, espresse il rapporto salari-profitti in termini di merci, cioè in grano[4]. In prima approssimazione questo procedimento era giustificato, ma esso mal si adattava a un mondo caratterizzato dalla presenza di una molteplicità di merci ed era chiaramente inadeguato a far fronte alle obiezioni di Malthus[5]. Perciò, nella sua opera piú matura, i *Principles of Political Economy and Taxation*, Ricardo sostituí alla misura in grano una misura in termini di lavoro (partendo dal presupposto che i prezzi fossero proporzionali al lavoro incorporato, almeno in via approssimativa). Si può dire che Marx abbia seguito questa tradizione nell'enunciare la sua teoria del plusvalore, che rappresenta la sua scoperta particolare e, in un certo senso, la sua *Aufhebung* dell'economia classica.

Ma c'è chi è andato piú in là e ha sostenuto che la teoria del plusvalore deriva, in certo modo, dalla teoria del valore-lavoro e, in un certo senso, ne rappresenta la conseguenza logica. La precisa natura di questo rapporto di dipendenza non è mai stata chiarita; si può dire anzi che il nesso è rimasto oscuro e resta aperto alle piú varie interpretazioni[6]. Qui sono in ballo sia i discepoli che i critici di Marx. La prima domanda da porre è se vi sia un rapporto di dipendenza logica fra teoria del valore-lavoro e teoria del plusvalore, o se la dipendenza sia puramente retorica.

[3] Per merito, soprattutto, di Piero Sraffa (*Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge 1960; ed. it. *Produzione di merci a mezzo di merci*, Torino 1960, cap. III). Questo corollario è stato messo in particolare rilievo da Pierangelo Garegnani (*Il capitale nelle teorie della distribuzione*, Milano 1960).

[4] Nell'*Essay on Profits*, pubblicato nel 1815, due anni prima dei *Principles*.

[5] Cfr. M. DOBB, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*, Cambridge 1973 [trad. it. *Storia del pensiero economico. Teorie del valore e della distribuzione da Adam Smith ad oggi*, Roma 1974].

[6] Secondo Paul Sweezy, ad esempio, si potrebbe parlare di una tradizione marxiana che va «in senso opposto» a quella degli economisti classici, giacché per Marx la produzione è «produzione di merci a mezzo di lavoro umano» («Monthly Review», febbraio 1976, p. 55). Ora, se Sweezy intende riferirsi alla teoria marxiana del valore, è molto discutibile che essa possa considerarsi «opposta» a quella dei classici; se invece egli vuol dire che il lavoro umano è l'*unica* forza produttiva, allora – come vedremo – è quanto meno dubbio che Marx fosse realmente di tale opinione.

La prima, e forse la piú ovvia, interpretazione fa discendere il nesso fra le due teorie da un principio di diritto naturale. Nel cosiddetto «ordine naturale» delle cose, non contaminato dagli aspetti tipici della società «avanzata», le cose si scambiano in ragione del lavoro necessario (in media) a produrle[7]. Questo «ordine naturale» offre un modello di ciò che idealmente *dovrebbe* avvenire. Senza un tale modello ideale fornito dalla teoria del valore-lavoro, lo sfruttamento non avrebbe alcun significato; ed è, com'è evidente, un significato di natura morale o etica.

Ma è molto dubbio che questa interpretazione corrisponda al reale intento di Marx. Non vi è ragione di supporre che egli cercasse una teoria morale o etica dello sfruttamento e che la trovasse appagante, né che avesse una qualche inclinazione verso teorie di tipo «giusnaturalistico». È dubbio che lo stesso Adam Smith si muovesse lungo questa strada, benché egli usasse una terminologia giusnaturalistica che era assai di moda nel suo secolo; ancor piú contestabile, anzi estremamente discutibile è l'attribuzione di un'idea simile a Marx, che scriveva settant'anni dopo Smith. Va detto, inoltre, che Marx sottolineò sempre molto energicamente che la forza-lavoro era venduta non al di sotto del suo valore, ma al suo valore[8], e quest'ultimo era determinato dalle condizioni storiche che caratterizzavano in modo specifico il modo di produzione capitalistico. Certo, i cosiddetti socialisti ricardiani sostenevano che i salari venivano abbassati al di sotto del «vero valore» del lavoro dal sistema dominante degli «scambi ineguali», dovuto al potere monopolistico degli imprenditori; ma Marx, che considerava tale spiegazione come inadeguata, elaborò – in sostituzione di tale teoria – la propria teoria del plusvalore.

Un'altra interpretazione in cui ci si imbatte talvolta è quella secondo cui la teoria del valore-lavoro, per lo meno nella versione marxiana, considererebbe il lavoro come l'unico fattore produttivo o creatore di ricchezza. È questa una concezione che meno di qualsiasi altra può essere attribuita a Marx, il quale afferma esplicitamente (in *Per la critica dell'economia politica*): «È sbagliato dire che il lavoro, in quanto produce valori d'uso, sia *l'unica* fonte della ricchezza da esso prodotta, ossia della ricchezza materiale»[9].

Si è detto da altri che l'essenza del contributo di Marx (il quale, sotto questo aspetto, si porrebbe agli antipodi dell'economia politica clas-

[7] Nella terminologia di Marx, si tratta della «produzione mercantile semplice», in cui le merci sono il frutto del lavoro di produttori - piccoli proprietari.

[8] Per cui la forza-lavoro obbediva, come tutte le altre merci, alle leggi della concorrenza fissate dall'economia politica classica, e non costituiva un'eccezione rispetto ad esse.

[9] MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 971.

sica) sta nella rappresentazione del processo produttivo come processo lavorativo; che la teoria marxiana del valore esprime appunto questo, e che, se si prescinde da questo aspetto, si perde di vista quello che fu il contributo decisivo di Marx. Non è facile, tuttavia, vedere quale significato debba attribuirsi a una simile affermazione. Marx certamente sottolineò la funzione del lavoro nel processo produttivo, ma non è chiaro se la sua rappresentazione fosse qualitativamente diversa da quella dei suoi predecessori, mentre è certo che egli mise soprattutto l'accento sul nesso fra lavoro e forza-lavoro nel contesto della creazione del plusvalore. È possibile che chi sostiene questa tesi pensi alla convenienza, dal punto di vista dell'esposizione, di presentare l'intera materia in termini di lavoro; ma non si può certo affermare che una teoria dello sfruttamento che non si basi sul postulato (o sull'assunto) che le merci si scambiano in proporzione al lavoro in esse incorporato sia logicamente incompleta [10].

Resta vero, comunque, che la definizione dello sfruttamento (o, per quel che qui ci interessa, del plusvalore) deve attribuire una funzione o una qualità speciale al lavoro nella produzione sociale: per esempio, che esso costituisce l'unica attività produttiva (che non esisterebbe in un mondo completamente automatizzato) o, per usare la terminologia di Alfred Marshall, che esso rappresenta – in ultima analisi – l'unico «costo reale» sociale. È questo indubbiamente il senso dell'affermazione, spesso ripetuta (e che in molti casi assume un significato ambiguo, o addirittura tautologico), che solo il lavoro è creativo di valore. Si può parlare allora di capitalisti (o di proprietari terrieri) che si «appropriano» di una parte dei frutti dell'attività produttiva, in senso analogo all'«appropriazione» del plusprodotto di un servo o di uno schiavo da parte di un signore feudale o di un proprietario di schiavi. Ma mentre questo modo di pensare può benissimo inquadrarsi in una teoria del valore-lavoro, è del tutto possibile parlare di appropriazione e di sfruttamento con riferimento a un mondo nel quale le merci *non* si scambino in proporzione al lavoro in esse incorporato.

In realtà, Marx non credeva affatto che, nella società capitalistica, le merci si scambino effettivamente in proporzione al lavoro necessario a produrle: questa era solo una prima approssimazione, adottata nel

[10] La tesi che qui sosteniamo apparirà forse piú plausibile ove si consideri che non basta che una teoria economica sia logicamente coerente (come è probabile che avvenga in una discussione fra economisti): se questa è una condizione necessaria, non è tuttavia una condizione sufficiente. Perché una teoria abbia un senso come strumento interpretativo, i suoi concetti debbono essere correlati a fatti reali o processi del mondo oggettivo (e a quelli che hanno effettiva importanza dal punto di vista determinativo o causale). Altrimenti, essa resta una teoria «pura», senza riferimento a una precisa realtà economica.

primo libro del *Capitale* per facilitare la comprensione della sua teoria del plusvalore. Per Marx, in realtà, le merci si scambiano non secondo i loro «valori» - lavoro, ma secondo i loro «prezzi di produzione»[11], come chiarisce ampiamente il terzo libro; i secondi divergono dai primi nella misura in cui è diversa, nei vari settori produttivi, quella che Marx chiamò la «composizione organica del capitale»[12]. Egli sostenne che questi prezzi di produzione potevano essere derivati (in senso quantitativo) dai «valori», una volta noto il saggio del plusvalore espresso in termini di valore, cioè di lavoro. In che modo essi siano derivabili, è la questione cruciale che forma oggetto del dibattutissimo «problema della trasformazione», che Marx, per parte sua, non risolse in modo soddisfacente. La ragione di questa insoddisfacente soluzione sta nel fatto che, nei suoi esempi numerici di «trasformazione», solo gli *outputs* di ciascun settore produttivo vengono trasformati da «valori» in «prezzi di produzione», mentre gli *inputs* continuano a essere espressi in termini di valore. Non mancano indizi da cui è possibile desumere che lo stesso Marx era consapevole che qualcosa mancava per una soluzione completa; ma il terzo libro del *Capitale*, nel quale l'analisi giungeva al livello dei «prezzi di produzione», rimase incompiuto e fu lasciato dall'autore in forma di abbozzi e di note. Qui basterà ricordare che, in seguito, è stato dimostrato che una soluzione logica è del tutto possibile, mediante l'adeguata trasformazione di tutti i prodotti (*inputs* e *outputs*) in «prezzi di produzione»[13]; e ciò sia nel caso di un sistema a due o a tre settori, come quello di Marx (soluzione Bortkiewicz), sia nel caso piú generale di un numero qualsiasi di merci, o *n* prodotti (soluzione Seton). In altri termini, i reali rapporti di scambio (ai «prezzi di produzione» di cui parla Marx nel terzo libro) sono logicamente (e matematicamente) derivabili dai «valori» - lavoro; non vi è, quindi, alcuna contraddizione nel cuore del sistema marxiano, come sosteneva invece il suo maggiore critico, Eugen von Böhm-Bawerk.

Queste «soluzioni» chiariscono, al tempo stesso, che non tutte le macrorelazioni del sistema possono restare invariate nel passaggio dai valori ai «prezzi di produzione». E si è discusso quali di esse, in quanto determinate da quantità di lavoro in termini di valore, Marx avrebbe considerato come piú importanti e meritevoli di conservazione: il saggio del plusvalore, il plusvalore complessivo, il profitto complessivo, o il rapporto fra il profitto globale e il capitale complessivo (capitale co-

[11] Uguali al costo di produzione (salari, costo delle materie prime, ecc.), piú il saggio medio del profitto sul capitale impiegato.

[12] Oppure è diverso il «periodo di rotazione del capitale variabile».

[13] Compresi i salari come prezzo della forza-lavoro dipendente dal prezzo dei beni-salario.

stante piú capitale variabile), cioè il saggio del profitto. Taluni (per esempio, Arghiri Emmanuel) hanno persino sostenuto che se le principali grandezze determinate in termini di lavoro non sopravvivessero al processo di trasformazione, cioè non riapparissero in termini di prezzo di produzione, qualcosa di qualitativamente importante si finirebbe col perdere ammettendo la necessità di una simile trasformazione. Chi scrive ritiene, tuttavia, che non importi tanto il fatto che l'uno o l'altro di questi rapporti di valore si conservi immutato dopo l'introduzione di tutte le condizioni necessarie per lo scambio in regime capitalistico[14], quanto il fatto che i principali rapporti in termini di *prezzo*, comunque essi appaiano, possano essere *derivati* dalle grandezze espresse in termini di *valore* e possano essere considerati, senza contraddizione logica, come *determinati* da queste ultime. Se ciò è possibile, la struttura analitica del *Capitale* sta manifestamente in piedi.

3. *Il processo di accumulazione del capitale.*

Un aspetto importante dell'analisi marxiana dell'accumulazione capitalistica è il particolare rilievo attribuito alla crescente concentrazione e centralizzazione del capitale come tendenza irresistibile del processo di accumulazione. Secondo alcuni studiosi di Marx, questo aspetto sarebbe piú importante della sua teoria del valore. La tendenza alla concentrazione era legata ai mutamenti e ai miglioramenti tecnologici, promossi dal desiderio dei capitalisti di conseguire – sotto la spinta della concorrenza – una sempre piú alta produttività del lavoro. Una tecnica piú avanzata tendeva ad accrescere l'importanza del cosiddetto capitale costante rispetto al capitale variabile e a conferire vantaggi concorrenziali alle imprese dotate di una piú ampia provvista di capitali. L'incorporazione delle imprese concorrenti piú piccole da parte delle grandi imprese capitalistiche e la fusione di varie entità economiche in un unico complesso accrescevano la forza e la vitalità delle grandi imprese e portavano a una sempre maggiore centralizzazione dei poteri di controllo e di decisione in campo economico. Dopo aver parlato di quel «cambiamento della composizione tecnica del capitale, in virtú del quale la parte costitutiva variabile diventa sempre piú piccola a paragone di quella costante», egli prosegue affermando che «l'accumulazione si presenta come concentrazione crescente dei mezzi di produzione e del

[14] In particolare, il trasferimento dei capitali da un ramo produttivo all'altro sotto l'incentivo del profitto, con conseguente tendenza alla formazione di un ugual saggio del profitto in tutte le industrie.

comando sul lavoro», mentre «cresce il volume minimo del capitale individuale necessario per far lavorare un'azienda nelle sue condizioni normali»[1]. Quanto alla centralizzazione del controllo del capitale, essa viene fortemente stimolata dallo sviluppo del sistema del credito: esso non costituisce soltanto «un'arma nuova e terribile nella lotta della concorrenza», ma «attira mediante fili invisibili i mezzi pecuniari, disseminati in masse maggiori o minori alla superficie della società, nelle mani di capitalisti individuali o associati», trasformandosi cosí «in un immane meccanismo sociale per la centralizzazione dei capitali»[2].

Mentre economisti ortodossi, come John Stuart Mill, vedevano nella concorrenza una forza progressiva e benefica (purché l'incremento naturale della popolazione fosse limitato), Marx ne mise in luce il carattere contraddittorio: la contraddizione dialettica insita nella concorrenza avrebbe finito col trasformarla nel suo opposto. Pur avendo scritto relativamente poco sul monopolio, e pur essendosi preoccupato essenzialmente di analizzare la fase concorrenziale del capitalismo, si può dire che Marx abbia previsto, unico nel suo tempo, il passaggio alla fase finale del capitalismo monopolistico.

Ma altre tendenze erano strettamente associate al progresso dell'accumulazione capitalistica, che – come abbiamo visto – Marx concepiva in modo ben diverso da un tranquillo e regolare processo di allargamento quantitativo degli investimenti, secondo la visione della maggior parte degli altri economisti. La prima di queste tendenze era l'effetto iniziale del progresso tecnico, e cioè la sostituzione del lavoro con le macchine (come Ricardo aveva riconosciuto nel capitolo dedicato alle macchine, aggiunto alla terza edizione dei suoi *Principles*), con il conseguente aumento dell'esercito industriale di riserva. Dal punto di vista marxiano, l'esercito industriale di riserva era – in un mercato del lavoro concorrenziale (e non organizzato) – il principale meccanismo di regolazione dei salari, che venivano mantenuti al «livello di sussistenza» convenzionalmente accettato in una determinata epoca, nonostante il progresso dell'accumulazione[3]. «I movimenti generali del salario sono regolati esclusivamente dall'espansione e dalla contrazione dell'esercito industriale di riserva, le quali corrispondono all'alternarsi dei periodi del ciclo industriale»[4]. Nel prosieguo della sua esposizione, Marx giun-

[1] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, settima sezione, cap. XXIII, pp. 770-71.
[2] *Ibid.*, p. 771.
[3] Marx, d'accordo con Ricardo, ritiene che questo livello non sia puramente fisico, ma contenga un «elemento sociale», variabile nel tempo e nello spazio. Inoltre, egli non nega la possibilità – per i sindacati – di influire sul livello dei salari, di «vincere – come egli dice – le leggi della domanda e dell'offerta».
[4] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, settima sezione, cap. XXIII, p. 784.

se a formulare un meccanismo «ciclico» dell'occupazione, dei salari e dei profitti: l'occupazione si espande negli anni di boom degli investimenti, con conseguente tendenza all'aumento dei salari a spese dei profitti. Ma questa fase espansiva poteva essere soltanto di breve durata: la pressione dei profitti, rallentando il ritmo dell'accumulazione e degli investimenti, avrebbe ricostituito l'esercito industriale di riserva finché non fosse stato piú o meno raggiunto il vecchio livello dei salari reali, in modo che l'accumulazione potesse nuovamente riprendere a ritmo piú sostenuto.

> Non appena... il pluslavoro che alimenta il capitale non viene piú offerto in quantità normale, subentra una reazione: una parte minore del reddito viene capitalizzata, l'accumulazione viene paralizzata e il movimento dei salari in aumento subisce un contraccolpo. L'aumento del prezzo del lavoro rimane dunque confinato entro limiti che non solo lasciano intatta la base del sistema capitalistico, ma assicurano anche la sua riproduzione su scala crescente [5].

L'altra tendenza, che è stata oggetto di molte discussioni, è la cosiddetta «legge della caduta tendenziale del saggio del profitto». Si è discusso se Marx la considerasse una tendenza di breve periodo (come nel caso indicato sopra), o come una tendenza di lungo periodo del sistema; e, in questo secondo caso, se essa fosse da intendersi come una «legge» assoluta, operante realmente nel tempo, o come qualcosa che agiva solo in assenza di «tendenze contrastanti», che potevano presentarsi con vario grado di probabilità. La caduta tendenziale del saggio del profitto dipendeva dall'influenza delle innovazioni tecnologiche sul rapporto fra le due parti costitutive del capitale, il capitale costante e il capitale variabile (rapporto che Marx chiamò «composizione organica del capitale»): il progresso tecnico tendeva ad aumentare questo rapporto, quanto meno in termini fisici. Un determinato saggio del plusvalore si sarebbe, quindi, tradotto in un piú basso saggio del profitto rispetto al capitale complessivo impiegato (capitale costante piú capitale variabile) [6]. Marx ebbe cura di precisare che esistevano alcune «controtendenze», come la tendenza all'aumento del saggio del plusvalore in seguito alla diminuzione di valore dei beni-salario (per cui sarebbe stato possibile ottenere un determinato livello di salari reali con una quantità inferiore di salari monetari) e la tendenza alla «svalorizzazione degli ele-

[5] *Ibid.*, p. 763.

[6] Allorché una maggior quantità di capitale costante viene usata insieme a una data quantità di capitale variabile, appare evidente che – restando invariato il saggio del plusvalore – se il plusvalore creato si distribuisce su una maggior quantità di capitale costante, il saggio del profitto ottenuto sarà tanto piú basso, quanto piú alto sarà il rapporto fra la parte costante e la parte variabile del capitale. In simboli: indicando con C e V le due parti costitutive del capitale e con S il plusvalore, una volta dato il rapporto S/V, la divisione di S per $C+V$ darà un risultato tanto minore, quanto maggiore sarà C/V.

menti del capitale costante» (cioè una diminuzione di costo delle macchine e degli altri *inputs* materiali), che – se abbastanza considerevole – poteva far sí che il capitale costante tendesse a diminuire, anziché ad aumentare, in termini di valore. Si ha l'impressione che, secondo Marx, queste controtendenze avrebbero potuto attenuare o indebolire la tendenza fondamentale, ma non sarebbero state sufficienti a rovesciarla, e che – nel lungo periodo – la legge della caduta tendenziale del saggio del profitto sarebbe stata effettivamente operante, anche se a un ritmo piú moderato. Ma le tendenze contrastanti, se abbastanza forti, possono non semplicemente attenuare, ma addirittura rovesciare gli effetti provocati dall'aumento (in termini fisici) della composizione organica del capitale. È necessario ricordare che gli economisti classici ammettevano comunemente l'esistenza di una tendenza reale alla caduta del saggio del profitto, di cui offrivano spiegazioni diverse: Adam Smith la attribuiva alla concorrenza dei capitali che entravano in sempre maggior numero nella produzione industriale, Ricardo ai rendimenti decrescenti della terra e quindi al costo crescente dei prodotti alimentari rispetto all'incremento naturale della popolazione. Marx, fornendo la sua spiegazione e sottolineando ciò che la differenziava da quelle dei suoi predecessori, condivise molto probabilmente la loro convinzione sulla realtà operativa della legge e pensò semplicemente di averla attribuita a una causa diversa.

Critiche e discussioni ha suscitato anche la tesi marxiana della cosiddetta «miseria crescente», cioè della presunta tendenza a un impoverimento progressivo della classe operaia. Si è discusso se tale impoverimento dovesse intendersi come assoluto o soltanto relativo, e se dovesse interpretarsi come un declino del livello di vita della classe operaia. I riferimenti di Marx all'impoverimento vengono subito dopo l'analisi del processo di accumulazione del capitale e della formazione dell'esercito industriale di riserva, e sono interamente compresi entro tale ambito. In altri termini, Marx si riferiva essenzialmente alla massa fluttuante dei disoccupati o degli occupati precari ai margini del sistema industriale. Va ricordato che, in quel periodo della rivoluzione industriale, l'esercito di riserva veniva continuamente ingrossato dalla popolazione eccedente delle campagne (come avviene oggi nei paesi sottosviluppati); si può quindi pensare che Marx considerasse la tendenza all'«impoverimento» come operante durante l'intera fase iniziale del processo di industrializzazione capitalistico, ma non necessariamente al di là di tali limiti. Ed è molto probabile, come suggerisce la terminologia da lui usata, che egli non pensasse soltanto in termini salariali (anche se la grandezza dell'esercito di riserva era per lui il principale

regolatore del livello dei salari), ma intendesse riferirsi alla «condizione generale» della classe operaia, nella quale dovevano essere ricompresi anche elementi come la degradazione sociale e l'insicurezza di vita, oltre a fattori puramente economici. È chiaro, comunque, che Marx aveva in mente un mercato del lavoro interamente concorrenziale, senza strumenti di contrattazione collettiva, dato che – nell'ultimo periodo della sezione in esame (sezione terza, capitolo XXIII) – egli parla dell'organizzazione sindacale come di qualcosa che può modificare la situazione in senso favorevole agli operai: «Ogni solidarietà fra gli operai occupati e quelli disoccupati 'turba infatti l'azione "pura" di quella legge» (la legge della domanda e dell'offerta)[7].

4. *Realizzazione del plusvalore e imperialismo.*

A parte le controversie sulla teoria del valore, sul problema della trasformazione, sulla caduta tendenziale del saggio del profitto e sull'«impoverimento», di cui si è parlato fin qui, le discussioni svoltesi dall'inizio del secolo sulla concezione marxiana del capitalismo hanno ruotato in gran parte intorno a due questioni: il posto che occupa (se lo occupa) nella teoria di Marx il cosiddetto «problema della realizzazione», e il problema dell'imperialismo moderno in rapporto alla concentrazione del capitale e alla formazione dei monopoli. La prima di tali questioni è stata la naturale riserva di caccia degli economisti; la seconda è stata oggetto di commenti e di dibattiti piú ampi. Nel *Capitale* vi sono uno o due accenni al problema della «realizzazione del plusvalore» (come problema che nasce dall'insufficienza della domanda dei beni prodotti, o che avrebbero potuto essere prodotti); ma non vi è nulla di piú, e quegli stessi scarni accenni sono inconcludenti. Uno di essi è il citatissimo passo del terzo libro, secondo il quale «la causa ultima di tutte le crisi effettive è pur sempre la povertà e la limitazione di consumo delle masse in contrasto con la tendenza della produzione capitalistica a sviluppare le forze produttive a un grado che pone come unico suo limite la capacità di consumo assoluta della società»[1]; un passo che ha un indiscutibile accento sottoconsumistico.

Nei primi decenni dell'Ottocento vari economisti avevano affrontato il problema dell'insufficienza della domanda rispetto all'offerta dei beni prodotti, come dovuta alla povertà della massa dei consumatori sala-

[7] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, settima sezione, cap. XXIII, p. 789.

[1] *Ibid.*, libro terzo, sezione quinta, cap. XXX, p. 667.

riati. Il piú eminente fra loro era stato Sismondi, che a tale causa appunto aveva attribuito la depressione economica e le crisi periodiche; anche Malthus si era mosso nella stessa direzione, polemizzando contro il «risparmio» e la «parsimonia» eccessivi e contro l'insufficienza di domanda da parte dei salariati, che rendevano necessario quindi, e giustificavano, il «consumo improduttivo» dei percettori di rendite e di profitti. A queste argomentazioni Ricardo aveva risposto che la parte risparmiata dei profitti diventava, se investita, domanda dei lavoratori occupati dal capitale di nuova creazione, di guisa che il processo di risparmio/investimento rappresentava un semplice trasferimento di domanda da un gruppo di consumatori (i risparmiatori) a un altro gruppo (i nuovi operai occupati). «I bisogni dei consumatori... sono trasferiti, insieme alla capacità di consumare, a un altro gruppo di consumatori»; «la capacità di consumare non viene distrutta, ma trasferita ai lavoratori»[2]. La risposta piú generale e ortodossa ai «sottoconsumisti» fu data, peraltro, da J. B. Say e divenne nota come «legge di Say». Essa affermava che lo scambio era, fondamentalmente, scambio di prodotti contro prodotti e che la produzione e l'offerta di piú di una merce creava automaticamente una domanda addizionale delle altre merci con cui essa avrebbe dovuto scambiarsi. Di conseguenza, se poteva esservi una sovrapproduzione di alcune merci particolari, prodotte temporaneamente in eccesso rispetto ad altre, non poteva esservi una sovrapproduzione generale di tutte le merci.

Marx era ben lontano dal condividere la legge di Say. Egli anzi la mise in ridicolo, osservando come ad essa sfuggisse completamente il fatto che il denaro di solito funge da mediatore fra le due metà di uno scambio mercantile (M-D-M) e che non vi era alcuna ragione automatica perché la prima metà dell'operazione fosse sempre completata dalla seconda. Poteva esservi, in effetti, la tendenza a conservare il provento della prima operazione come denaro, soprattutto là dove esistevano aspettative di profitto, senza che queste ricevute monetarie fossero spese per procurarsi altre merci. Marx tuttavia non si addentrò mai a fondo nella questione di quali circostanze potessero causare questo acquisto addizionale di beni o di forza-lavoro. Inoltre, nel secondo libro del *Capitale* i famosi schemi di riproduzione, per quanto concerne la riproduzione allargata, *sembrano* mettere in evidenza una proporzionalità fra i diversi settori produttivi, compreso il settore che produce beni capitali o mezzi di produzione[3], come garanzia di un regolare progresso nell'e-

[2] *Works and Correspondence of David Ricardo*, a cura di P. Sraffa, vol. 2, pp. 309, 311.

[3] Assumendo, implicitamente, che venga subito reinvestita quella parte del plusvalore che eccede i consumi di lusso dei capitalisti.

spansione dell'accumulazione e della produzione[4]. Ciò indusse l'economista russo Tugan-Baranowski a concludere che non vi sarebbe stato alcun ostacolo o crisi del processo produttivo, se fossero state rispettate le debite proporzioni fra i vari settori.

Rosa Luxemburg, agli inizi del secolo, doveva diventare la principale oppositrice di questa ottimistica teoria delle «proporzioni». Nella sua opera *L'accumulazione del capitale* del 1913, essa criticò Marx per avere dedicato scarsa attenzione al problema della «realizzazione del plusvalore» (mediante la vendita del prodotto) come problema distinto da quello delle condizioni che ne favorivano la creazione nel corso del processo produttivo. La Luxemburg ammise che, se la parte di plusvalore non consumata dai capitalisti fosse stata prontamente reinvestita in un nuovo ciclo di accumulazione capitalistica e di «riproduzione allargata», non avrebbe potuto sorgere alcun problema di realizzazione o di insufficienza della domanda. Ma negò energicamente che si potesse realisticamente immaginare una continuazione di tale processo per un tempo indefinito (o, quanto meno, per un tempo molto lungo) unicamente sotto la spinta dell'accumulazione capitalistica in sé e per sé considerata. Senza lo stimolo di una domanda crescente e di sicure prospettive di profitto, la spinta a investire si sarebbe certamente indebolita, come periodicamente l'esperienza indicava.

Perciò l'accumulazione capitalistica poteva continuare, e il capitalismo poteva sopravvivere, solo sotto lo stimolo di un «mercato esterno», il quale fornisse una domanda addizionale legata alla penetrazione del capitale in un certo numero di aree sottoindustrializzate e non sviluppate dal punto di vista capitalistico. Le nuove aspettative di profitto nascenti dall'investimento in queste aree avrebbero sostenuto il processo di accumulazione e di produzione dei beni capitali nella vecchia e piú sviluppata area capitalistica (che rimaneva indietro). «Il commercio mondiale è una condizione storica di esistenza del capitalismo, commercio mondiale che, nei rapporti concreti dati, è essenzialmente scambio tra forme di produzione capitalistiche e non capitalistiche»[5]. Il capitalismo sviluppato faceva assegnamento – per la sua continuazione – su un'espansione commerciale di questo tipo; ma era un'espansione che

[4] È da notare, tuttavia, che verso la fine del secondo libro, dopo aver considerato quali proporzioni debbano essere rispettate fra i vari settori o rami produttivi, Marx cita un caso in cui i capitalisti delle industrie produttrici di beni di consumo trovano difficile realizzare (sul mercato) il loro plusvalore in forma monetaria per poi investirlo in nuovi mezzi di produzione. Egli risolve la difficoltà affermando, in modo un po' curioso, che quei capitalisti realizzano i loro prodotti scambiandoli con l'oro in possesso dei produttori di questo metallo. Cfr., in proposito, M. DOBB, *On Economic Theory and Socialism*, London 1955, p. 269 [trad. it. *Teoria economica e socialismo*, Roma 1960, pp. 349-50].

[5] R. LUXEMBURG, *L'accumulazione del capitale*, Torino 1960, pp. 345-46.

non poteva durare all'infinito, e il suo effetto di stimolo sulla riproduzione allargata doveva, alla lunga, esaurirsi. È da notare che la teoria luxemburghiana, con il particolare accento da essa posto sui «mercati esterni», funge da tramite fra la teoria marxiana dell'accumulazione capitalistica e la realtà dell'imperialismo moderno e offre, di quest'ultimo, una spiegazione teorica. La Luxemburg anticipò anche le piú recenti teorie sul ruolo del militarismo e delle spese statali per gli armamenti come strumenti per l'espansione della domanda e incentivi all'investimento.

«Se dunque il capitalismo vive di formazioni non-capitalistiche, vive però – per essere piú precisi – della loro rovina, e se ha incondizionato bisogno per la sua accumulazione di un ambiente non-capitalistico, ne ha bisogno come di un terreno di sviluppo a spese del quale, mediante il cui dissanguamento, compiere l'accumulazione[6]. Vista storicamente, l'accumulazione del capitale è un processo di ricambio organico svolgentesi fra il modo di produzione capitalistico e quelli non-capitalistici. Senza di essi l'accumulazione del capitale non può effettuarsi, ma, vista in questa luce, l'accumulazione consiste nella loro erosione e assimilazione... L'impossibilità dell'accumulazione significa, dal punto di vista capitalistico, l'impossibilità di un'ulteriore espansione delle forze produttive, e perciò la necessità storica obiettiva del tramonto del capitalismo»[7].

E cosí conclude: «Il capitalismo è la prima forma economica... che non può esistere da sola, senza altre forme economiche come suo ambiente e terreno di sviluppo; che perciò, mentre tende a divenire forma economica mondiale, s'infrange contro l'incapacità intrinseca ad essere una forma mondiale di produzione»[8].

Giova ricordare che, in Russia, gli scrittori bolscevichi si mossero in direzione diametralmente opposta. Lenin per primo, sviluppando la sua polemica contro i *narodniki* in *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*[9], aveva affermato che lo sviluppo stesso di un mercato interno attraverso l'industrializzazione capitalistica forniva gli elementi essenziali che garantivano l'espansione commerciale indispensabile allo sviluppo del capitalismo. In seguito, Bucharin – il piú eminente economista bolscevico – scrisse una critica specifica alle tesi della Luxemburg.

[6] Rosa Luxemburg pensa qui soprattutto alla piccola economia contadina. I capitoli XXVII e XXIX della sua opera si intitolano, rispettivamente, *La lotta contro l'economia naturale* e *La lotta contro l'economia contadina*.

[7] LUXEMBURG, *L'accumulazione del capitale* cit., pp. 406-7.

[8] *Ibid.*, pp. 460-61.

[9] L'opera fu pubblicata per la prima volta in Russia nel 1899; una seconda edizione uscí nel 1908.

Lenin, nel primo capitolo del suo libro (intitolato *Gli errori degli economisti populisti*), inclina – sia pur con alcune riserve – verso le posizioni di Tugan-Baranowski sulla questione delle proporzioni fra i vari settori produttivi, e ancor piú verso quelle di Bulgakov, che saranno criticate da Rosa Luxemburg. Secondo Lenin, «lo sviluppo della produzione capitalistica, e quindi del mercato interno, avviene non tanto nel campo dei beni di consumo quanto in quello dei mezzi di produzione»; l'incremento dei secondi è piú rapido di quello dei primi. «La sezione della produzione sociale che fabbrica i mezzi di produzione deve quindi progredire piú rapidamente di quella che fabbrica i beni di consumo. Perciò lo sviluppo del mercato interno del capitalismo è, fino a un certo punto, "indipendente" dall'aumento del consumo individuale, dato che è dovuto piú che altro al consumo produttivo». Egli riconosce che vi è una contraddizione nel fatto che la produzione si sviluppi a un ritmo piú elevato del consumo («è autentica "produzione per la produzione"»). Ma essa non è tale da impedire lo sviluppo: «Si tratta di una contraddizione non nella dottrina, ma nella vita reale: si tratta appunto di una contraddizione che corrisponde alla natura stessa del capitalismo e alle altre contraddizioni di questo sistema di economia sociale». E prosegue negando che Marx «spiegasse le crisi col sottoconsumo»[10].

Fra le teorie economiche moderne, conosciute negli ambienti accademici europei e americani, quella piú vicina alle concezioni di Rosa Luxemburg (e che riconosce di averne subito l'influenza) è la teoria di Michal Kalecki[11]. Essa fu elaborata nella prima metà degli anni '30, cioè in epoca prekeynesiana, ed è notevole soprattutto per due aspetti. In primo luogo, Kalecki fa dipendere il rapporto fra profitti e salari (il «mark-up» sul costo-salari) dal grado di monopolio, fornendo cosí una spiegazione in termini monopolistici delle origini e delle basi del profitto. In secondo luogo, egli fa dipendere l'occupazione complessiva e il prodotto globale[12] – e quindi il profitto globale – da fattori attinenti alla «realizzazione», cioè dalla domanda complessiva, e in particolare dal consumo dei capitalisti e dal profitto *investito*. In terzo luogo, egli considera l'investimento globale dei capitalisti (che, nel dibattito sulla «realizzazione», entrambe le parti avevano lasciato piuttosto campato in aria) come dipendente dal saggio di profitto atteso sui nuovi investimenti, cioè dalla relazione fra il profitto realizzato globale e la capacità

[10] LENIN, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, in *Opere*, vol. 3, Roma 1956, pp. 31, 33, 35.

[11] Morto a Varsavia nel 1970. Su di lui cfr. G. FEIWEL, *The Intellectual Capital of Michal Kalecki*, Knoxville (Tennessee) 1975.

[12] C'è sempre, nel sistema di Kalecki, un eccesso di capacità produttiva, poiché (a somiglianza di Keynes) egli nega che vi sia una tendenza al pieno impiego e alla piena capacità lavorativa, i quali esistono solo eccezionalmente, allorché la domanda globale raggiunge un alto livello.

produttiva globale. In questo modo, sia l'aumento che la diminuzione degli investimenti si autorafforzerebbero fino a un certo punto. Un boom degli investimenti, una volta iniziato in seguito a un'espansione della domanda e, quindi, alla realizzazione di un profitto, stimolerebbe un ulteriore incremento degli investimenti, e cosí di seguito, finché la nuova capacità produttiva creata dai nuovi investimenti non reagisse sul saggio del profitto ottenuto (dividendo il profitto realizzato globale per la capacità produttiva globale) con forza sufficiente ad abbassarlo. Analogamente, dopo il punto di inversione, il declino degli investimenti avrebbe un effetto cumulativo: ogni diminuzione degli investimenti provocherebbe una restrizione della domanda globale e del profitto realizzato globale, finché la diminuita capacità produttiva e il calo dell'occupazione non reagissero con forza sufficiente sul saggio del profitto. È una teoria, logicamente ben elaborata, delle crisi economiche e del ciclo economico in termini assai vicini alla concezione luxemburghiana. È da notare che, mentre un certo numero di economisti – da Sismondi a Hobson – aveva messo l'accento sul consumo e sul sottoconsumo, la teoria di Kalecki affronta direttamente il problema dell'investimento e delle ragioni della sua periodica e/o cronica inadeguatezza nel quadro di un modo di produzione, come quello capitalistico, dominato dal motivo del profitto.

A partire da Rosa Luxemburg, come abbiamo visto, il dibattito sul problema della realizzazione è stato strettamente legato al problema dell'imperialismo[13]. Ma i due nomi piú comunemente associati all'interpretazione marxista dell'imperialismo moderno sono quelli di Hilferding e di Lenin. Il primo di questi due autori legò il fenomeno imperialista principalmente alla concentrazione del capitale e al monopolio, e in particolare al crescente dominio delle grandi banche sull'industria nel capitalismo sviluppato (come dimostrava l'esempio della Germania dell'epoca), e quindi al crescente dominio del capitale finanziario (di qui il titolo dell'opera di Hilferding, *Das Finanzkapital*). *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* di Lenin fu scritto nella primavera del 1916 e pubblicato in Russia dopo il ritorno in patria di Lenin nell'aprile 1917. Esso comincia con un riconoscimento dell'importanza dell'opera di Hobson, *Imperialism*, la quale – scrive Lenin – costituisce «un'ottima e circostanziata esposizione delle fondamentali caratteristiche economiche e politiche dell'imperialismo». Nei confronti di Hilferding Lenin fu molto meno generoso, definendolo un «ex marxista, oggi

[13] J. A. Hobson, nel 1902, aveva spiegato l'esportazione del capitale, l'espansione coloniale e l'imperialismo in termini sottoconsumistici.

commilitone di Kautsky», e sottoponendolo – insieme con quest'ultimo – a un duro attacco. Lenin afferma che, politicamente, Hilferding «aveva fatto un passo indietro rispetto all'inglese Hobson, pacifista e riformista *aperto e dichiarato*», ma riconosce (pur con qualche riserva) che *Il capitale finanziario* «offre una preziosa analisi teorica "sulla recentissima fase di sviluppo del capitalismo"».

Il lavoro di Lenin sull'imperialismo non è tanto un'analisi teorica, quanto un'esposizione di tipo descrittivo delle principali caratteristiche del capitalismo nella nuova fase da esso raggiunta nel secolo XX. La principale di queste caratteristiche è la sostituzione della concorrenza con il monopolio: «[La] trasformazione della concorrenza nel monopolio rappresenta uno dei fenomeni piú importanti – forse anzi il piú importante – nella economia del capitalismo moderno». «Uno dei tratti piú caratteristici del capitalismo è costituito dall'immenso incremento dell'industria e dal rapidissimo processo di concentrazione della produzione in imprese sempre piú ampie» [14]. L'ampio sviluppo dei cartelli ha avuto inizio «dopo la crisi del 1873», anche se, in quegli anni, essi costituivano «ancora l'eccezione», mentre il decennio 1860-70 aveva rappresentato «l'apogeo della libera concorrenza» [15]. Lenin prosegue affermando che «il rapporto di padronanza e la violenza ad esso collegata» costituiscono «la caratteristica tipica della "recentissima fase di evoluzione del capitalismo"», e mette in evidenza (seguendo Hilferding) la nuova funzione delle banche (cioè le banche miste di tipo tedesco), del «capitale finanziario» e dell'«oligarchia finanziaria». A ciò si aggiunge l'esportazione di capitale nelle «colonie» meno sviluppate d'oltremare, fenomeno nel quale si può dire sia racchiusa l'essenza stessa dell'imperialismo. Lenin cosí riassume la sua analisi: «L'imperialismo è dunque il capitalismo giunto a quella fase di sviluppo in cui si è formato il dominio dei monopoli e del capitale finanziario, l'esportazione di capitale ha acquistato grande importanza, è cominciata la ripartizione del mondo tra i trust internazionali, ed è già compiuta la ripartizione dell'intera superficie terrestre tra i piú grandi paesi capitalistici». E prosegue attaccando Kautsky, secondo il quale non si dovrebbe intendere per imperialismo «una "fase" o stadio dell'economia, bensí una politica, ben definita, una certa politica "preferita" dal capitale finanziario», non si dovrebbe «"identificare" l'imperialismo col "moderno capitalismo"» [16]. Occorre osservare che, a differenza di Rosa Luxemburg e di Hobson, Lenin – nella sua teoria – non lega, in senso causale, l'espansione colo-

[14] LENIN, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Roma 1964, pp. 47, 49.
[15] *Ibid.*, p. 54.
[16] *Ibid.*, pp. 60, 128-29.

niale al fenomeno della sovrapproduzione nei paesi imperialistici o al meccanismo della «realizzazione», e neppure alla pretesa legge marxiana della caduta tendenziale del saggio del profitto [17]. Essa dipende direttamente dal bisogno dei grandi gruppi monopolistici di estendere il loro dominio e di rafforzare il loro potere monopolistico sul mercato dei beni di consumo e su quello dei mezzi di produzione, e in particolare su quest'ultimo. I due diversi modi di considerare il problema (quello luxemburghiano e quello leninista) non sono, naturalmente, incompatibili; essi possono benissimo essere conciliati. Ma la differenza di accento ha tuttavia il suo significato; ed è una differenza che è stata sempre presente nei dibattiti sull'imperialismo, anche in quelli sviluppatisi dopo la seconda guerra mondiale. Basti pensare alla grande attenzione che è stata prestata al ruolo delle spese statali per gli armamenti come strumento anticiclico; ne è prova l'opera di Baran e Sweezy; *Monopoly Capital* (New York 1966), con il suo taglio luxemburghista e con il tentativo di fornire addirittura una nuova e piú adeguata definizione del «surplus». In sostanza, a noi sembra che si possa parlare – ancor oggi – dell'esistenza di due teorie marxiste su questi problemi: l'una che dà particolare rilievo, nell'analisi delle crisi, dell'imperialismo e della politica economica, al problema della «realizzazione» e dell'insufficienza di domanda, l'altra che concentra la sua attenzione sulle «proporzioni» fra i diversi settori produttivi.

Non occorre dire che l'elemento decisivo intorno a cui ruotavano le varie previsioni marxiane sulla dinamica del capitalismo era il progressivo inasprimento della lotta di classe, che il sistema sarebbe riuscito a contenere con sempre maggiore difficoltà nel proprio ambito. Il proletariato sarebbe cresciuto in forza e coesione, oltre che in termini quantitativi; avrebbe sviluppato una propria organizzazione sindacale e condotto aspre lotte rivendicative sul terreno della ripartizione del prodotto fra profitti e salari. Attraverso le lotte economiche sarebbe cresciuta la coscienza politica della classe, finché il proletariato sarebbe insorto, si sarebbe impadronito dei mezzi di produzione e avrebbe trasformato il sistema. La rivoluzione russa del 1917, con il suo spiccatissimo carattere di classe [18], fu intesa da piú parti come una straordinaria conferma storica di questa previsione. Ma non mancò (soprattutto fra i dirigenti socialdemocratici dell'epoca) chi sostenne che quell'avvenimento, lungi

[17] Cfr., in proposito, J. M. GILLMAN, *The Falling Rate of Profit*, London 1957 [trad. it. *Il saggio di profitto*, Roma 1961]. L'autore nega che il saggio del profitto sia diminuito negli Stati Uniti dopo il 1919; semmai – egli scrive – è aumentato.

[18] Basterebbe soltanto ricordare il ruolo decisivo dei soviet operai e, durante la guerra civile, la netta caratterizzazione di classe di coloro che combatterono dalle due parti della barricata.

dal costituire una verifica delle previsioni marxiane, ne rappresentava invece la smentita, giacché la rottura rivoluzionaria era avvenuta in un paese capitalistico relativamente poco sviluppato, dove predominava una popolazione contadina, mentre i paesi capitalistici avanzati dell'Occidente avevano respinto fermamente gli appelli alla rivoluzione mondiale. Lenin e i bolscevichi risposero a queste critiche affermando che, in una crisi provocata da una guerra mondiale, era ragionevole aspettarsi che la rottura avvenisse, in primo luogo, in un paese a struttura industriale relativamente debole perché sviluppata solo parzialmente, anche se l'esistenza di un proletariato industriale e un certo grado di industrializzazione erano sicuramente condizioni necessarie per un'esplosione rivoluzionaria. La rivoluzione sovietica era scoppiata, a un certo momento, in Russia perché la Russia era, in quel determinato momento, l'«anello debole» della catena imperialistica mondiale. Volendo porre la stessa questione in termini diversi (forse piú appropriati alle condizioni dell'epoca contemporanea), si potrebbe dire che la risposta al problema dipende dal peso relativo che si attribuisce – nel valutare le situazioni storiche – ai fattori cosiddetti «oggettivi» (in gran parte, di natura meccanicistica) rispetto ai fattori «soggettivi» (non economici nel senso ristretto della parola, cioè politici e ideologici).

5. *Problema del valore e diagnosi sociale.*

Quale giudizio complessivo è possibile esprimere sulla critica marxiana dell'economia politica, a un secolo di distanza? Per quanto riguarda l'aspetto teorico del sistema, va sottolineato il crescente interesse per il pensiero di Marx che, negli anni '60 e '70 del nostro secolo, si è venuto sviluppando negli ambienti accademici, non solo in Inghilterra (la seconda patria di Marx) e nel continente europeo, ma anche in America; un interesse che è particolarmente vivo negli studenti e nel personale docente piú giovane. Questa ripresa marxista è stata, in gran parte, il frutto dell'acceso dibattito provocato dall'uscita, nel 1960, del libro di Piero Sraffa *Produzione di merci a mezzo di merci* (che ha, per sottotitolo, *Contributo a una critica della teoria economica*) e delle critiche alla dottrina «borghese» che in esso è stata ravvisata. Quale delle due parti impegnate in questa discussione accademica abbia formalmente vinto la partita, è questione su cui vi è, fra gli economisti, acuto dissenso. In ogni caso, credo che la maggior parte dei marxisti debba riconoscere che il dibattito su Sraffa ha avuto una funzione molto stimolante, nella misura in cui è servito a far comprendere l'importanza

dello specifico punto di vista marxiano, indipendentemente dal fatto che lo si volesse difendere o meno[1].

Ci si può chiedere perché la teoria del valore abbia avuto una parte di cosí grande rilievo nel sistema di Marx. Si può rispondere, in primo luogo, che – come Smith e Ricardo prima di lui – anche Marx considerò tale teoria come una chiave per la comprensione del funzionamento «automatico» (e, quindi, delle «leggi obiettive») di un sistema basato sul mercato. Piú che una chiave, essa fu la rappresentazione astratta di tali leggi di tendenza. In secondo luogo, come abbiamo già detto, la teoria del valore-lavoro offriva a Marx una cornice formale in cui inquadrare la sua teoria del plusvalore, poiché i rapporti fra le merci espressi in termini di lavoro (in quanto distinti dai rapporti espressi in termini di prezzo) non risultavano modificati dalle variazioni del saggio di sfruttamento. Vi era, forse, una terza ragione: per dare un chiaro significato al concetto di «sfruttamento», bisogna partire dal postulato (o da qualcosa di simile a un postulato) che il lavoro è l'unico fattore attivo (o «costo sociale»?) della produzione[2]. Esprimendo in questa forma la teoria del plusvalore (anche se in prima approssimazione), è possibile mettere in piena evidenza quel postulato, che altrimenti potrebbe rimanere nascosto. Ciò è molto importante, per una rappresentazione dell'aspetto qualitativo del problema del valore.

Per quanto riguarda la diagnosi sociale e le previsioni, la dottrina di Marx rappresentò – per quell'epoca – un fatto assolutamente eccezionale; non sorprende, quindi, che – dopo un periodo iniziale in cui fu ignorata – essa abbia poi destato tanto interesse. L'economia politica classica aveva rappresentato il sistema dell'impresa individuale e della libera concorrenza come uno stato ideale, se non come il punto terminale del progresso economico. L'esistenza dei proprietari terrieri costituiva l'unica anomalia che turbava le semplici linee di quelle che Bastiat chiamò le «armonie economiche». Ma, mentre Quesnay aveva considerato la rendita fondiaria come un sovrappiú o *produit net*, Bastiat l'aveva vista in una luce tutt'altro che negativa, come parte integrante dell'ordine naturale; solo Ricardo aveva messo in rilievo l'«antagonismo» fra rendita e profitto, individuando in quest'ultimo la benefica fonte dell'accumulazione capitalistica. Una teoria che definiva ogni reddito da proprietà come forma di «sfruttamento», e quindi come sor-

[1] Vi è disparità di opinioni anche sullo scopo effettivo del dibattito: si voleva difendere in modo specifico la concezione marxiana, o non piuttosto il punto di vista degli economisti classici in generale?

[2] E non, si badi bene, l'unico fattore necessario per produrre ricchezza, cioè valori d'uso; nella produzione dei valori d'uso anche la natura e le macchine («lavoro accumulato») svolgono un ruolo importante.

gente di antagonismi sociali, non aveva precedenti fino a quel momento (con la sola eccezione, o quasi, dei cosiddetti «socialisti ricardiani»). Questi ultimi, tuttavia, avevano attribuito lo sfruttamento non a un meccanismo interno al sistema concorrenziale, ma ad alcune sue imperfezioni latenti, come gli «scambi ineguali» di Hodgskin. Molti economisti odierni ritengono che occuparsi di simili questioni voglia dire introdurre considerazioni di tipo «sociologico», estranee alla sfera di competenza della teoria economica. Insomma, si potrebbe dire che, in questo modo, si spostano i confini di ciò che tradizionalmente forma oggetto di studio dell'economia politica, cioè quei limiti che sono stati gradualmente fissati dalla teoria ortodossa dei prezzi. Ma si potrebbe, con altrettanto buon diritto, rispondere che i confini di quest'ultima – concepita come analisi matematica dei prezzi di mercato – sono troppo angusti: piú angusti di quelli stabiliti dai classici, e comunque tali da impedire che l'indagine penetri al di sotto di quella che Marx chiamava l'«apparenza» del mercato (in opposizione all'«essenza»), sí da pronunciarsi su ciò che è realmente importante e decisivo. Ad ogni modo, è il rilievo dato al plusvalore e alle sue implicazioni sociali che fa della teoria marxiana della produzione capitalistica qualcosa di unico e le conferisce le sue caratteristiche attrattive.

I. MÉSZÁROS

Marx «filosofo»

Traduzione di Adriano Sofri.

La folgorante asserzione di Marx sulla filosofia: «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo»[1], viene inteso spesso in modo unilaterale: come un rigetto radicale della filosofia e un appello a superarla, mettendo al suo posto il «socialismo scientifico». Quello che simili interpretazioni non tengono in conto è che l'idea che Marx ha di questa *Aufhebung* (superamento) non corrisponde a un puro e semplice spostamento teorico dalla filosofia alla scienza, ma a un programma pratico complesso, che per essere realizzato richiede necessariamente l'unità dialettica tra «l'arma della critica» e «la critica delle armi»[2]; questo significa che la filosofia resta parte integrante della lotta per l'emancipazione. Come scrive Marx: «Voi non potete soppiantare la filosofia senza realizzarla»[3] il che non può avvenire sul mero terreno della scienza, ma solo nella realtà pratica o nella prassi sociale – che comprende naturalmente il contributo della scienza. Inoltre, la frase da cui siamo partiti non può essere separata dall'affermazione marxiana sulla necessità del nesso reciproco tra questa «realizzazione della filosofia» e il proletariato. Poiché «come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali... La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non sopprimersi senza la realizzazione della filosofia»[4]. I due lati di questa interazione dialettica reggono o cadono insieme, secondo Marx.

Ma affermazioni come queste vanno prese sul serio, o vanno considerate alla semplice stregua di manifestazioni colorite di esuberanza giovanile e di retorica? Possiamo attribuire qualche significato – e in questo caso, quale significato? – all'idea di realizzare la filosofia, senza

[1] K. MARX, *Tesi su Feuerbach* (primavera 1845), in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, vol. 5, Roma 1972, p. 5.

[2] Cfr. K. MARX, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione* (dicembre 1843 - gennaio 1844), in MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 3, p. 197.

[3] *Ibid.*, p. 196.

[4] *Ibid.*, pp. 203-4.

di che il proletariato non può superare se stesso? E dal momento che non possiamo fare a meno di prendere atto che il proletariato non è fin qui riuscito nel compito storico di superare se stesso, dovremmo forse volgere le spalle all'imbarazzante problema con il pretesto che il programma di Marx ha trovato compimento nella «pratica teoretica», attraverso il soppiantamento della filosofia da parte dell'*idea* del «socialismo scientifico», della «scienza della storia», ecc.? E qual è il ruolo – ammesso che un ruolo le resti – della filosofia nella formazione di una coscienza socialista e nella realizzazione dei compiti pratici che abbiamo di fronte, una volta che le considerazioni critiche di Marx sulla filosofia passata e sui rapporti tra filosofia e vita sociale vengano coerentemente applicate alla valutazione delle tendenze di sviluppo postmarxiane? Domande come queste sono essenziali alla nostra comprensione del significato di Marx per la filosofia, cosí come del significato della filosofia per il tipo di prassi sociale che Marx stesso aveva propugnato.

1. *La realizzazione della filosofia.*

Seguendo il desiderio paterno – come Lukács settant'anni dopo – Marx si dedicò inizialmente allo studio del diritto. Ben presto tuttavia avvertí la «spinta a misurarsi con la filosofia», rendendosi conto che, dato il legame profondo tra la filosofia e il campo di studi da lui scelto, «non era in alcun modo possibile andare avanti senza la filosofia». Egli scriveva in tono semiapologetico a suo padre da Berlino nel 1837: «Mi sono legato sempre piú strettamente alla moderna filosofia del mondo, alla quale avevo pensato di sfuggire» [1]. Per lui la filosofia non era un sostituto dell'impegno assiduo a tenersi al corrente fin nei particolari della letteratura tecnica: la sua lettura dei tediosi testi giuridici era altrettanto straordinaria che le letture annotate degli ultimi anni. Marx non era in cerca di qualche alternativa speculativa a priori alle minuzie del sapere giuridico, ma di un filo conduttore – un'adeguata fondazione teorica – che le legasse insieme. Egli capiva che l'unico modo per conquistare una comprensione appropriata di qualunque oggetto di studio consisteva nell'afferrarlo nella trama delle sue connessioni dinamiche, e sottolineava con forza il principio che «l'oggetto stesso deve essere studiato nel suo sviluppo» [2]. Il rifiuto di assumere acriticamente l'esi-

[1] Le ultime tre citazioni sono tratte dalla lettera di Marx al padre, Berlino, 10 novembre 1837 (Mega, 1, 2, pp. 214 sgg.).
[2] *Ibid.*

stente in quanto puramente dato, e l'esigenza di mettere gli aspetti particolari in rapporto con le loro molteplici connessioni dialettiche nel processo complessivo, dovevano condurre Marx a porre rigorosamente in discussione i limiti della sua materia di studio. Cosí, la transizione dallo studio degli aspetti empirici del diritto («scienza amministrativa»[3], come la chiamava) alla giurisprudenza, e da questa alla filosofia in generale, fu per lui naturale, e coincise con l'approfondimento della sua comprensione dei problemi in gioco.

Certamente questo tipo di processo non è peculiare del solo Marx. Sta di fatto tuttavia che la profondità e l'ampiezza cui Marx era in grado di condurre le conclusioni filosofiche da un esame critico del materiale empirico (si trattasse dello studio di casi legali o delle discussioni di procedura civile, del diritto penale o del diritto di proprietà), rivelavano la rapida maturazione di un gigantesco talento e un appetito colossale per la conoscenza, accompagnati da un'ineguagliata capacità di generalizzazione e sensibilità alle piú distanti implicazioni di ciascun tema in discussione. Una straordinaria univocità di propositi accompagnata allo sforzo consapevole di integrare vita e lavoro, la parte e il tutto, veniva in piena luce fin dal primo momento delle sue riflessioni di cui ci resti testimonianza. Ne abbiamo una prova nella famosa lettera al padre: «Lasciatemi fare un bilancio delle mie cose, del modo in cui vedo in generale la vita, come espressione di un'attività intellettuale che si sviluppa in tutte le direzioni, nella scienza, nell'arte, e nei rapporti privati»[4]. Non desta meraviglia perciò che la determinazione prometeica dimostrata da Marx a fondere vita e lavoro – il suo modo di dedicarsi ai problemi della filosofia con tale intensità che egli non si limitava a studiarli, ma insieme li viveva – inducesse Moses Hess (di sei anni piú anziano di Marx) a scrivere di lui a un suo amico con ammirazione ed entusiasmo sconfinati: «Abituati pure all'idea di fare la conoscenza con il massimo, forse l'*unico filosofo* nel vero senso della parola oggi vivente; fra poco – comunque scelga di presentarsi al pubblico, con gli scritti o dalla cattedra poco importa – egli attirerà su di sé gli occhi di tutta la Germania... Il dottor Marx, cosí si chiama il mio idolo, è giovanissimo (avrà al massimo ventiquattr'anni), ma darà il colpo di grazia alla religione e alla politica del Medioevo. Egli unisce alla piú profonda serietà filosofica l'arguzia piú tagliente. Immagina Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel uniti in una sola persona (e dico uniti, non messi assieme alla rinfusa), e avrai il dottor

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Marx»[5]. Tutto ciò è vero: la profondità di intuizione di un Marx non può certamente essere elevata a norma generale. Ciò nonostante, resta generalmente necessario un modo di affrontare i problemi legato al fatto che la logica interna di ogni particolare campo di studio preme di là dalla sua parzialità e chiede di essere inserita in contesti via via piú ampi, fino a che si raggiunga il punto in cui l'intera gamma delle connessioni dialettiche con il tutto sia adeguatamente stabilita. E la filosofia non è, in ultima istanza, se non l'intelaiatura complessiva di queste connessioni, senza la quale l'analisi dei campi particolari è destinata a restare frammentaria e irreparabilmente unilaterale.

Né sarebbe ragionevole argomentare che la successiva critica marxiana dell'idealismo speculativo come del materialismo contemplativo abbia mutato radicalmente il suo atteggiamento nei confronti dell'importanza della filosofia in quanto tale. Parlare di una fase filosofica giovanile di Marx in quanto contrapposta alla sua piú tarda immersione nella «scienza» e nell'economia politica è una rappresentazione rozzamente equivoca, dietro la quale sta una singolare ignoranza o distorsione dei fatti piú elementari[6]. Il bersaglio della sua critica rispetto alla filosofia fu sin dall'inizio il distacco e l'opposizione tra la filosofia stessa e il mondo reale, e l'impotenza che derivava inevitabilmente da una simile separazione idealistica. È per questo che Marx scriveva già nel 1837: «Dall'idealismo, che avevo intanto confrontato e alimentato con l'idealismo di Kant e di Fichte, sono giunto a ricercare l'idea nella realtà stessa»[7]. Egli era consapevole del fatto che lo sviluppo problematico della filosofia in quanto universalità alienata era la manifestazione di una contraddizione oggettiva, e si adoperava per trovare una soluzione a questa contraddizione. Cosí, quando giunse alla conclusione – nella ripulsa critica dell'impotenza delle mere *interpretazioni* filosofiche – che il problema non traeva origine dall'interno della filosofia stessa, ma dall'insieme dei rapporti tra essa e il mondo reale, e che la soluzione stava di conseguenza nella *trasformazione* di questo mondo, egli non si schierò per una capitolazione al frammentarismo e alla parzialità, né per l'abbandono della ricerca filosofica dell'universalità. Al contrario, sottolineò che la misura dell'emancipazione è data dalla forza che la prassi sociale ha di riacquistare la sua dimensione universale: un compito che chiamò anche «realizzazione della filosofia».

[5] Lettera di Moses Hess a Berthold Auerbach, Colonia, 2 settembre 1841 (cfr. *Colloqui con Marx e Engels. Testimonianze sulla vita di Marx e Engels raccolte da H. M. Enzensberger*, Torino 1977, p. 5).

[6] Cfr. a questo proposito il capitolo ottavo del mio libro *Marx's Theory of Alienation*, London 1970 (ed. it., *La teoria dell'alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976).

[7] Dalla lettera di Marx al padre citata sopra.

Naturalmente, Marx negava la legittimità di una filosofia autosufficiente, che traesse da se stessa il proprio orientamento[8], cosí come scherniva l'idea di un'esistenza separata della politica, del diritto, della religione, dell'arte, ecc., in quanto tutti questi campi («riflessi ideologici») andavano compresi in rapporto allo sviluppo obiettivo delle forze e dei rapporti di produzione come parte integrante della totalità della prassi sociale. Egli respingeva parimenti l'idea che la filosofia avesse un proprio ambito privilegiato e un luogo di esistenza separato[9] che potessero opporsi alla vita reale. Ed egli sottolineò il ruolo della *divisione del lavoro*[10] nella formazione delle illusioni che la filosofia si fa sul proprio conto. Ma si affrettava ad aggiungere che quegli sviluppi per i quali la filosofia entra in contraddizione con i rapporti esistenti «possono verificarsi solo perché i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti»[11]. Il problema veniva cosí individuato come una contraddizione profonda all'interno stesso della divisione sociale del lavoro che faceva usurpare alla filosofia – insieme con altre forme ideologiche – la dimensione dell'universalità. Ciò non significava affatto che l'esigenza dell'universalità stessa andasse abbandonata, bensí solo la sua realizzazione speculativa e immaginaria. Per questo Marx insisteva sulla reintegrazione della filosofia con la vita reale nei termini della *necessità della filosofia* in quanto necessità della sua realizzazione al servizio dell'emancipazione. La filosofia dunque, cosí definita, continuò a informare e orientare l'opera di Marx in un senso ricco di significato fino alla fine della sua vita.

L'idea dell'universalità si presentava nella filosofia prima di Marx come un principio astratto. Un altro termine appartenente alla stessa

[8] «Poiché questi Giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, cosí come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i Giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza»; «la morale, la religione, la metafisica, e ogni altra forma ideologica e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero»; «se per avventura una volta la teoria si mette a trattare temi storici reali, come per esempio il XVIII secolo, costoro dànno soltanto la storia delle rappresentazioni avulse dai fatti e dagli sviluppi pratici che ne sono la base» (K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere* cit., vol. 5, pp. 16, 22, 42).

[9] «Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde il suo mezzo vitale» (MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 22).

[10] «La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale; da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.» (*ibid.*, p. 30).

[11] *Ibid.*

problematica, quello di *totalità*, veniva enunciato in modo analogo come un concetto filosofico e metodologico speculativo. Marx svelò il vero significato di queste categorie mettendo in rilievo la loro base di esistenza reale e trattandole come le piú generali *Daseinsformen* («forme di esistenza»[12]) che venivano riflesse nella filosofia «come in una *camera obscura*, in una forma capovolta» cosí da consentire di dedurre la realtà dall'«idea». Marx descriveva le basi reali dell'universalità e del suo corollario storico, la «storia universale», nei termini che seguono: 1) «lo sviluppo universale delle forze produttive»; 2) «l'esistenza empirica degli uomini sul piano della *storia universale*, invece che sul piano locale»; 3) la «concorrenza generale» e lo sviluppo di un'interdipendenza universale (le «relazioni *universali* fra gli uomini», che fanno «dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri»); 4) lo sviluppo di una classe «universale», il proletariato, che può «esistere soltanto sul piano della *storia universale*, cosí come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza "storica universale"». In altre parole, una «esistenza storica universale degli individui, cioè esistenza degli individui che è legata direttamente alla storia universale»[13]. Di conseguenza, il problema dell'universalità, per quanto concepito nella filosofia in una forma illusoria, non era una semplice deviazione della filosofia speculativa, ma una questione reale che aveva a che fare in modo decisivo con la vita di ogni singolo individuo, ora *direttamente* legato alla storia mondiale nel suo effettivo dispiegarsi. Ecco perché non era «retorica giovanile» il discorso sulla «realizzazione della filosofia» quale opera dello sviluppo storico reale, attraverso l'intermediario degli individui sociali reali e delle loro manifestazioni collettive.

Marx sollevò il problema dell'universalità e della sua realizzazione anche nell'altro suo aspetto vitale, cioè l'*appropriazione*. Di nuovo, in luogo di mere trasformazioni e soluzioni concettuali, egli ci ha offerto la dialettica oggettiva dell'esistenza reale. E di nuovo, in contrapposi-

[12] Se l'espressione si trova solo nell'Introduzione di Marx ai *Grundrisse*, l'idea risale all'inizio del 1858.

[13] Queste citazioni sono tratte dall'*Ideologia tedesca* cit., pp. 33-34. Una nota al margine di Marx all'*Ideologia tedesca* suona: «L'universalità corrisponde: 1) alla classe contra ordine, 2) alla concorrenza, relazioni mondiali ecc., 3) alla grande consistenza numerica della classe dominante, 4) all'illusione della *comunità* di interessi (inizialmente questa illusione è vera), 5) all'inganno degli ideologi e alla divisione del lavoro» (*ibid.*, p. 46). Come si vede, Marx sta parlando di fattori oggettivi molto importanti, e non si devono fraintendere i termini «illusione» e «delusione» in un senso volontaristico-soggettivistico. Egli stesso precisa infatti che l'«interesse comune» è inizialmente molto vero (esso diviene un'illusione nel corso dello sviluppo delle contraddizioni capitalistiche) e, connettendo la «delusione degli ideologi» alla divisione del lavoro, riafferma la sua convinzione della necessità di un superamento pratico oggettivo di queste manifestazioni di coscienza.

zione a una proiezione filosofica speculativa del grandioso dispiegarsi dell'idea, il quadro disegnato corrispondeva alla cruda realtà e alla liberazione potenziale dello sviluppo storico reale. Infatti

> le cose... sono arrivate a tal punto che gli individui devono appropriarsi la totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale, ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza. Questa appropriazione è condizionata innanzitutto dall'oggetto che ci si deve appropriare: le forze produttive sviluppate fino a costituire una totalità ed esistenti solo nell'ambito di relazioni universali. Questa appropriazione dunque, già sotto questo aspetto, deve avere un carattere universale corrispondente alle forze produttive e alle relazioni. L'appropriazione di queste forze non è altro essa stessa che lo sviluppo delle facoltà individuali corrispondenti agli strumenti materiali di produzione. Per questo solo fatto l'*appropriazione di una totalità di strumenti di produzione* è lo *sviluppo di una totalità di facoltà degli individui* stessi. Questa appropriazione è inoltre condizionata dagli individui che la attuano. Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro *completa* e non piú *limitata* manifestazione personale, che consiste nell'*appropriazione di una totalità di forze produttive* e nello sviluppo, da ciò *condizionato*, di una *totalità di facoltà*. Tutte le precedenti appropriazioni rivoluzionarie erano limitate; individui la cui manifestazione personale era limitata da uno strumento di produzione limitato e da relazioni limitate si appropriavano questo strumento di produzione limitata e non facevano che arrivare a una nuova limitazione. Il loro strumento di produzione diventava *loro proprietà*, ma essi restavano *sussunti sotto la divisione del lavoro* e sotto il loro proprio *strumento di produzione*. In tutte le appropriazioni del passato una massa restava sussunta sotto un solo strumento di produzione; nell'appropriazione da parte dei proletari una massa di strumenti di produzione *deve* venire sussunta sotto *ciascun individuo*, e la proprietà sotto *tutti*. Le relazioni *universali* moderne non possono essere sussunte sotto gli *individui* altrimenti che con l'essere sussunte sotto *tutti*» [14].

Marx mostrava cosí che i concetti filosofici di universalità e di totalità erano strettamente intrecciati e dipendenti dalla possibilità di una piena appropriazione, che essi anticipavano in forma astratta, contrapponendosi e superando speculativamente le deficienze (il carattere parziale e conflittuale) dell'esistenza empirica. Marx rifiutava questa negazione astratta e identificava chiaramente le condizioni oggettive, le forze e le tendenze dello sviluppo sociale, che definiva esso stesso l'appropriazione come la produzione di una totalità di facoltà negli individui unita allo sviluppo di una totalità di forze produttive e di strumenti di produzione nella trama di un interscambio universale. Nello stesso spirito piú tardi, nei *Grundrisse*, formulava il progetto del «*libero svi-*

[14] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 73-74.

luppo delle individualità»[15] e nel *Capitale* prevedeva per gli uomini «le condizioni piú adeguate alla loro natura umana e piú degne di essa»; oltre il «regno della necessità» comincia quello «sviluppo delle capacità umane che è fine a se stesso, il vero regno della libertà»[16]. L'universalità di una tale appropriazione veniva qualificata da Marx non solo nei termini del piú alto livello della totalità delle forze produttive e del corrispondente sviluppo onnilaterale delle facoltà degli individui all'interno di un interscambio universale, ma anche nella modalità radicalmente nuova dell'organizzazione della proprietà: e precisamente l'esclusione degli individui in quanto individui separati dalla proprietà dei mezzi di produzione, cosí da rendere possibile il loro controllo effettivo da parte della totalità dei produttori associati.

Cautamente, Marx usò le espressioni: «sviluppo *condizionato* di una totalità di facoltà» e «*devono* essere sussunti sotto *ciascun* individuo, e la proprietà sotto *tutti*» (si riferisce ai mezzi di produzione). In tal modo egli non solo metteva l'accento sull'interdipendenza necessaria tra lo sviluppo onnilaterale degli individui e il loro controllo cosciente della proprietà e della produzione, ma metteva anche in risalto il fatto che fino a che questo sviluppo non giunge effettivamente a compimento nella vita reale, la filosofia è condannata a continuare a vivere un'esistenza separata, invece di integrarsi nella vita quotidiana e cosí «realizzarsi». La separatezza della filosofia è infatti solo la manifestazione di una contraddizione interna a una prassi sociale che non è finora riuscita a realizzare la sua potenzialità di sviluppare la totalità delle facoltà degli individui attraverso l'appropriazione della totalità delle forze produttive sotto il loro controllo congiunto. Questo è l'aspetto negativo del problema. L'aspetto positivo è che la filosofia, in queste condizioni, non è semplicemente la manifestazione necessaria di quel fallimento – che a sua volta non può essere spazzato in un cantuccio con giochetti verbali pseudoscientifici come «prassi teoretica», né attraverso il borioso abbandono della teoria marxiana del feticismo, liquidata come hegelismo ed escrescenza del «romanticismo culturale tedesco» – ma è anche allo stesso tempo uno stimolo vitale della potenzialità positiva ad andare al di là di quel fallimento. Se la parzialità continua a prevalere nelle nostre condizioni attuali, facendo apparire l'esigenza dell'universalità paurosamente remota dalla realtà, la colpa non è della filosofia. Il problema è se dobbiamo rassegnarci al trionfo della parzia-

[15] K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus, Torino 1976, p. 718.
[16] ID., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro terzo, Torino 1975, p. 1103.

lità, elevandola a condizione permanente dell'esistenza, come i critici di Marx tendono a fare, o negarla con ogni mezzo possibile, compreso il modo in cui l'«arma della critica» filosofica può e deve contribuire al successo di una negazione pratica. Non può esserci dubbio sulla parte da cui è schierato Marx a questo proposito, con il suo appello allo «sviluppo delle libere individualità» e al «vero regno della libertà... degna della natura umana». All'opposto, il superamento verbale speculativo della filosofia a opera della «Teoria», della «Prassi Teoretica», del cosiddetto «rigoroso concetto scientifico del ragionamento sperimentale», e simili, può condurre solo a una ripulsa conservatrice dell'unità fra teoria e pratica e all'abbandono scettico delle opere di Marx come sogni irrealizzabili.

2. *La scienza positiva.*

Lo sviluppo filosofico di Marx in direzione di uno spartiacque radicale nell'intera storia della filosofia fu sorprendentemente rapido. Non occorre dire che egli non si limitò a svincolarsi dalla grande eredità del passato: al contrario, Marx continuò generosamente a riferirsi in termini positivi ai classici della filosofia – da Aristotele a Spinoza, da Vico a Hegel – lungo tutto l'arco dei quasi cinquant'anni della sua attività intellettuale. Ma le idee dei filosofi del passato, pur pienamente riconosciute, vennero da lui strettamente integrate, come elementi «superati-preservati», in una concezione monumentale di esemplare originalità. Egli elaborò i lineamenti fondamentali di questa concezione da giovanissimo, quando aveva poco piú di vent'anni, e procedette poi nell'articolare e nello sviluppare in tutta la sua portata la nuova concezione del mondo attraverso le sue piú importanti opere di sintesi.

Engels scrisse di Marx nel 1886: «Marx stava piú in alto, vedeva piú lontano, aveva una visione piú larga e piú rapida di tutti noi altri» [1]. Qualunque cosa si pensi dell'apporto di Engels alla elaborazione del marxismo, non si può dubitare della validità di fondo della sua affermazione. Quello che Moses Hess avvertiva e descriveva entusiasticamente nella lettera che abbiamo ricordato e che Engels riassumeva in tre parole altrettanto entusiastiche («Marx era un genio» [2]) era ben evidente fin dall'inizio. La lettera di Marx al padre – scritta quando

[1] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma 1966, p. 1132.
[2] *Ibid.*

non aveva neanche diciannove anni – rivelava una sconfinata passione per la sintesi, unita a una capacità di trattare non solo il materiale al quale si applicava la sua analisi, ma anche il proprio lavoro stesso, con uno spirito critico senza riserve, procedendo da uno schema di valutazione complessivo al successivo in modo inflessibile, rifiutando di riposare sugli allori delle proprie conquiste, pur riconoscendo sobriamente il merito relativo della sua impresa. Parlando del suo primo tentativo di abbozzare una filosofia del diritto egli scrisse: «Tutto l'insieme straboccca di tripartizioni, è scritta con fastidiosa prolissità, e i concetti romani vengono maltrattati nel modo piú barbaro per costringerli a stare dentro il mio sistema. D'altra parte è vero che mi sono fatto in questo modo un'idea complessiva del materiale esistente». Il passo successivo rivelava che egli era incapace di procedere se non in modo generale: «Ho abbozzato un nuovo sistema di principî metafisici, ma alla fine sono stato costretto ad ammettere che non andava, come tutti i miei sforzi precedenti». La profonda insoddisfazione nei confronti di questo tipo di approccio gli faceva cercare una soluzione in una direzione assai differente: «Sono arrivato a ricercare l'idea nella realtà stessa. Se prima gli dei avevano dimorato sopra la terra, ora ne diventavano il centro. Ho letto frammentariamente Hegel, ma la sua grottesca e aspra melodia non mi alletta. Volevo ancora una volta immergermi nel mare, ma con la ferma intenzione di trovare la natura spirituale altrettanto necessaria, altrettanto concreta e solidamente fondata della natura fisica. Non avevo piú intenzione di aver a che fare con i trucchi della scherma, ma di portare alla luce del sole perle genuine». Ma prima che questa fase potesse considerarsi conclusa, la ripulsa piuttosto unilaterale di Hegel, fondata su una conoscenza frammentaria della sua opera, cedette il posto a una rivalutazione molto piú equilibrata – e pur sempre critica – al termine della quale l'appassionato desiderio di una totalizzazione positiva tornava alla ribalta: «Mentre ero ammalato ho letto Hegel da capo a fondo, con la maggior parte dei suoi discepoli... Nelle discussioni con loro, si esponevano molte opinioni contrastanti, e io mi sono legato sempre piú strettamente alla moderna filosofia del mondo, alla quale avevo pensato di sfuggire, ma tutte le corde ricche si erano ammutolite, e io ero assalito da una vera smania di ironia, cosa comprensibile dopo tutte quelle negazioni»[3].

Certo queste osservazioni, insieme con altre contenute nella stessa lettera, non costituivano ancora una coerente concezione del mondo. Esse erano nondimeno significative, come indizi della intensa ricerca

[3] Lettera di Marx al padre, Berlino, 10 novembre 1837 cit.

di un nuovo quadro di riferimento per la totalizzazione, che fosse capace di afferrare dinamicamente un arco via via piú ampio e profondo di conoscenze. Nel momento in cui il principio di «cercare l'idea nella realtà stessa» comparve sull'orizzonte di Marx, si era creata una tensione che non avrebbe potuto trovar soluzione all'interno dei confini della filosofia in quanto tale. A questa intuizione con la forza impellente della necessità seguirono due ulteriori passi, anche se arrivarono a espressione compiuta solo alcuni anni dopo: il primo, che l'irresolubilità della problematica filosofica del passato era connaturata al tentativo dei filosofi di trovare le soluzioni nella filosofia stessa, cioè all'interno delle limitazioni autoimposte della piú astratta forma di teoria; il secondo, che la costruzione di una forma di teoria adeguata dev'essere pensata come una parte integrante dell'unità tra teoria e pratica.

Quest'ultimo principio rendeva a sua volta tutte le soluzioni teoriche fortemente transitorie, incomplete, e «eterodirette» (all'opposto della coerenza della filosofia del passato, che faceva i conti solo con se stessa): in una parola, le rendeva *subordinate* – per quanto, naturalmente, dialetticamente subordinate – al dinamismo complessivo della prassi sociale nel suo autosvolgimento. Esso doveva prevedere il superamento storico di tutte le concettualizzazioni filosofiche, compresa quella stessa della nuova concezione, nella misura in cui era anch'essa legata a una particolare configurazione delle forze sociali e dei loro antagonismi: un aspetto che indusse proprio quegli interpreti di Marx che non potevano capire la dialettica di teoria e pratica a non attribuire alla nuova concezione del mondo niente di piú che un puro valore euristico, e ovviamente anche quello in misura molto limitata. Vedremo fra poco per quale via Marx pervenne alle sue radicali conclusioni, ma dobbiamo prima dare uno sguardo ad alcuni aspetti salienti della sua nuova sintesi, elaborati in consapevole opposizione ai sistemi filosofici dei suoi predecessori.

Nel suo saggio su Feuerbach, Engels riassunse la propria posizione sulla natura problematica dei sistemi filosofici del passato nei termini che seguono:

> In tutti i filosofi l'elemento caduco è proprio il «sistema», e precisamente perché emana da un bisogno imperituro dello spirito umano, il bisogno di rimuovere tutte le contraddizioni. Ma rimosse che siano, una volta per sempre, tutte le contraddizioni, siamo arrivati alla cosiddetta verità assoluta, la storia universale è finita, eppure bisogna ch'essa prosegua, sebbene non le resti piú niente da fare: il che è una nuova, insuperabile contraddizione. Non appena abbiamo compreso – e in definitiva nessuno ci ha aiutati a comprenderlo piú dello stesso Hegel – che il compito posto in questo modo alla filosofia non vuol dire altro se non che un singolo filosofo deve realizzare ciò che può es-

sere realizzato soltanto dall'intero genere umano nel suo progressivo sviluppo, non appena comprendiamo questo, la filosofia tutta intera, nel senso che si è dato finora a questa parola, è finita. Si lascia correre la «verità assoluta», che per questa via e da ogni singolo isolatamente non può essere raggiunta, e si dà la caccia, invece, alle verità relative accessibili per la via delle scienze positive e della sintesi dei loro risultati a mezzo del pensiero dialettico [4].

Il punto importante nell'analisi di Engels è che la nuova concezione del mondo, cosciente della contraddizione di fondo del modo in cui i sistemi passati trattavano l'insieme di rapporti tra la verità assoluta e la verità relativa, doveva essere un *sistema aperto*, che metteva al posto del *filosofo solitario* il *soggetto collettivo* delle generazioni successive che continuano a far avanzare la conoscenza nello sviluppo progressivo dell'umanità. E certo, la straordinaria influenza di Marx sul complesso della storia umana non può essere separata dal fatto che egli aveva radicalmente ridefinito la filosofia come l'impresa collettiva alla quale molte generazioni portano il loro contributo, in corrispondenza con le esigenze e le possibilità della loro situazione. In questo senso, in vista di un radicale riorientamento dell'intera impalcatura della conoscenza come una grande impresa collettiva, può esistere solo il «marxismo» e non «i marxisti»: questi rappresentano specificazioni sociopolitiche che hanno in comune lo stesso orientamento di base, ed è connaturato allo spirito della nuova concezione del mondo che essa debba trovare la sua articolazione attraverso continue ridefinizioni e innovazioni, dal momento che le condizioni del suo ulteriore sviluppo cambiano in modo rilevante con la storia e con il progresso della conoscenza.

Non desta affatto meraviglia che l'onere di produrre una impalcatura generale di orientamento radicalmente ridefinita, e di intraprendere insieme l'elaborazione di compiti specifici socio-storici, abbia reso impossibile a Marx completare *una sola* delle sue opere maggiori, dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* ai *Grundrisse* e al *Capitale*, per non citare gli innumerevoli altri progetti cui egli sperava di dedicarsi, ma che non poté perseguire. Né abbiamo ragione di rammaricarcene, dal momento che il carattere incompiuto delle opere cui Marx ha dedicato la vita è inseparabile dalla novità storica universale della sua impresa e dalla stimolante apertura del suo sistema. È superfluo dire che neanche il piú grande talento può sfuggire agli effetti delle sue limitazioni storiche e personali. Ma il discorso odierno sulla «crisi del marxismo» rivela piuttosto una crisi nelle convinzioni proprie di qualcuno che non lacune ben individuate nella visione di Marx.

[4] ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 330-31.

D'altro canto, la descrizione engelsiana della «fine di ogni filosofia» – che influenzò profondamente molte interpretazioni successive – suscita problemi per due importanti ordini di ragioni. Il primo è che anche se la filosofia viene correttamente definita come un'impresa collettiva, resta nondimeno un'impresa che si realizza attraverso le conquiste parziali di individui particolari – come lo stesso Marx – che si sforzano di risolvere le contraddizioni che avvertono, per quanto glielo consentano le loro facoltà, delimitate non solo dal talento personale ma anche dalla meta raggiungibile in ogni dato periodo nel corso dello sviluppo del genere umano. Cosí niente potrebbe essere piú hegeliano dell'idea di Engels di assumere «l'intero genere umano» come l'equivalente materialistico della «ragione assoluta» di Hegel in possesso della «verità assoluta» – nonostante che venga presentata come l'esatto opposto rispetto a Hegel. In realtà la filosofia avanza nella forma di parziali totalizzazioni che costituiscono necessariamente, in ogni momento dato, compresa la fase di sviluppo posthegeliana, un qualche tipo di *sistema* senza il quale l'idea stessa delle «verità relative» non avrebbe senso alcuno. L'alternativa al concetto hegeliano di verità assoluta non è «l'intero genere umano» come detentore presunto di una simile «verità assoluta», ma la sintesi totalizzante dei livelli disponibili di conoscenza superati progressivamente nell'impresa collettiva di sistemi particolari. Di conseguenza, per quanto intenzionalmente aperto fosse il sistema marxiano nelle sue premesse e nell'orientamento generale, esso doveva essere sistematicamente articolato ai differenti stadi dello sviluppo di Marx – dai *Manoscritti* parigini al *Capitale* – per caratterizzarsi come una totalizzazione adeguata della conoscenza.

Il secondo ordine di ragioni che rende estremamente problematica l'analisi di Engels è strettamente collegato al primo. Avendo infatti espulso dalla filosofia la sua funzione vitale quale sistema dato di conoscenza totalizzante – cioè, in quanto sistema che non solo *ordina* ma anche *costituisce* la conoscenza, anticipando e sollecitando i suoi sviluppi allo stesso modo che seguendoli e sintetizzandoli – egli riduceva positivisticamente la filosofia a una mera «*somma* dei risultati delle *scienze positive*». Inoltre, l'equivoco tra questa visione delle «scienze positive» e la nozione hegeliana di «conoscenza positiva» – attribuita a torto a Marx da Colletti e altri – conseguiva di riflesso da questa analisi quando Engels affermava che «pur inconsapevolmente, Hegel ci ha mostrato la via d'uscita dal labirinto dei sistemi alla reale conoscenza positiva del mondo»[5]. Per quanto non appartenesse alle intenzioni co-

[5] *Ibid.*, p. 331.

scienti di Engels, la tendenza intrinseca allo spostamento che abbiamo visto nella sua analisi è quella a ritrasferire il criterio della verità all'interno dei confini della *teoria in quanto tale* – un orientamento del quale Marx si era cosí deliberatamente disfatto – e, dopo averlo modellato sulle «scienze positive», a trasformarlo nella fondazione di una «prassi teoretica» illusoriamente autosufficiente, piú o meno apertamente contrapposta al principio marxiano che enunciava l'unità dialettica di teoria e pratica come lo spartiacque reale tra il suo approccio e quello dei suoi predecessori. E l'ironia vuole che, poiché nell'intero corpo dell'imponente opera di Marx non è possibile trovare alcuna solida prova a suffragio della pretesa adesione al modello delle «scienze positive» [6], gli avvenga oggi anche di essere accusato di «hegelismo» (o di un'ambigua oscillazione tra scientismo empiricistico e hegelismo romantico) per avere omesso di fornire la prova positivistica richiesta dallo schemino riduzionista.

Di fatto, lo sviluppo di Marx seguí un percorso assai differente. Egli rifiutò esplicitamente di modellare la filosofia sulle scienze naturali,

[6] Marx insistette sempre con la piú grande cura sulla distinzione di fondo tra i livelli di analisi – corrispondenti a tipi qualitativamente differenti di fenomeni sociali – ai quali vanno applicati in modo appropriato differenti metodi di indagine. Egli scriveva nel 1859: «Con il cambiamento della base economica si sconvolge piú o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo *sconvolgimento materiale* delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con *la precisione delle scienze naturali*, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia, le *forme ideologiche* che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo» (*Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, in K. MARX, *Il capitale* cit., libro primo, vol. 2: *Appendici*, Torino 1975, p. 957). Com'è chiaro, non c'è indizio alcuno di «riduzionismo scientistico»: al contrario, viene rigorosamente affermata l'impossibilità di tale riduzionismo. Né vi è oscillazione tra «scientismo empirico» e «hegelismo romantico». Vediamo invece fissata una chiara linea di demarcazione tra forme differenti della prassi sociale, che indicano la necessità di metodi di analisi appropriati alle «trasformazioni materiali», alle «forme ideologiche», e alle loro complesse relazioni reciproche. Marx si è anzi ripetutamente fatto beffe del tentativo dell'economia politica borghese di ridurre complessi rapporti umani a categorie, sussunte sotto pretese leggi naturali: «Il rozzo materialismo degli economisti, che si risolve nel considerare *qualità naturali* delle cose i rapporti sociali di produzione degli uomini e le determinazioni che le cose assumono, in quanto sussunte sotto tali rapporti, è un idealismo altrettanto rozzo, anzi un feticismo che attribuisce alle cose dei rapporti sociali come loro determinazioni immanenti, e cosí le mistifica» (*Lineamenti* cit., p. 701). Anche quando enunciava le implicazioni inevitabili degli sviluppi socio-economici dell'Inghilterra per il continente europeo, egli si affrettava ad aggiungere che sul continente il processo di sviluppo «si muoverà in forme piú brutali o piú umane, a seconda del grado di sviluppo della classe operaia stessa» (*Il capitale* cit., libro primo, p. 6). Non occorre dire che quest'ultimo non può essere determinato «con la precisione delle scienze naturali», e siccome lo sviluppo di una totalità sociale complessa coinvolge sempre una molteplicità di fattori qualitativamente differenti, anche l'analisi delle trasformazioni materiali delle condizioni economiche della produzione dev'essere sempre integrata dalle inevitabili implicazioni delle molteplici *interrelazioni dialettiche*. Per Marx i processi sociali non sono separabili dalle loro *determinazioni storiche*, e non possono dunque esser costretti nel letto di Procuste delle immutabili «leggi naturali», concepite sul modello di una schematica «scienza naturale». In netto contrasto con lo scientismo Marx individuava la necessità che si manifesta nei processi sociali come *necessità storica* («historische Notwendigkeit») e la definiva nei *Grundrisse* come una *necessità transitoria* («eine verschwindende Notwendigkeit», *Lineamenti* cit., p. 870) grazie al coinvolgimento attivo dell'intervento umano in tutti questi processi, che possono quindi essere contrapposti in linea di principio a ogni forma di riduzionismo.

che considerava «astrattamente materiali»[7] e soggette alle stesse contraddizioni nella totalità della prassi sociale che da una parte separavano la teoria dalla pratica e dall'altra producevano una crescente frammentazione delle attività teoriche e pratiche, contrapponendole aspramente tra loro, invece di lavorare a un loro sviluppo unitario in una intelaiatura comune. I suoi riferimenti alla «scienza positiva» non erano né idealizzazioni della scienza naturale, né concessioni all'hegelismo – tanto meno una improbabile mescolanza dei due – bensí espressioni di un programma che ancorava saldamente la teoria alla «vita reale» e alla «rappresentazione dell'attività pratica», che potevano comparire nelle scienze naturali, costruite sulla base della divisione sociale del lavoro, solo in una forma astrattamente materiale e unilaterale. In contrapposizione con la filosofia speculativa egli scriveva:

> Non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini *realmente operanti* e sulla base del processo reale della loro vita spieghiamo anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali... Questo modo di giudicare non è privo di presupposti. Esso muove dai presupposti reali e non se ne scosta per un solo istante. I suoi presupposti sono gli uomini, non in qualche modo isolati e fissati fantasticamente, ma nel loro processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni determinate. Non appena viene rappresentato questo processo di vita attivo, la storia cessa di essere una raccolta di fatti morti, come negli empiristi che sono anch'essi astratti, o un'azione immaginaria di soggetti immaginari, come negli *idealisti*[8].

E aggiungeva con risalto una chiara definizione di quel che intendeva per «scienza positiva»: «Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini»[9]. Lo stesso punto di vista è esposto piú ampiamente poche pagine piú avanti:

[7] «Tanto piú *praticamente* la scienza della natura è penetrata, mediante l'industria, nella vita umana e l'ha riformata, e ha preparato l'emancipazione dell'uomo, quanto piú essa immediatamente ha dovuto completarne la disumanizzazione. L'*industria* è il *reale* rapporto storico della natura, e quindi della scienza naturale con l'uomo. Se quindi essa è intesa come rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali* dell'uomo, anche l'*umanità* della *natura* o la *naturalità* dell'uomo è intesa. E dunque le scienze naturali perderanno il loro indirizzo astrattamente materiale, o piuttosto idealistico, e diventeranno la base della scienza *umana*, cosí come ora sono già divenute – sebbene in figura di alienazione – la base della vita umana effettiva; e dire che v'è una base per la vita e un'altra per la scienza è sin da principio una menzogna» (MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere* cit., vol. 3, pp. 330-31).

[8] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 22-23.

[9] *Ibid.*, p. 23.

> Questa concezione della storia si fonda su questi punti: spiegare il processo reale della produzione,... spiegare... tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc., ecc., e seguire sulla base di questo il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro). Essa non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul terreno storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea, ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza anche al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la *critica intellettuale* [«prassi teoretica»]... ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia, e di ogni altra teoria [10].

Come si vede, l'interesse di Marx alla «scienza *reale, positiva*» aveva il senso di un riorientamento chiarissimo e radicale della filosofia verso «gli uomini *reali, attivi*» verso il loro «processo di sviluppo *effettivo*, empiricamente percepibile»; verso il loro «processo di vita materiale» inteso dialetticamente come un «processo di vita *attivo*»; insomma, «dell'*attività pratica*, del processo *pratico* di sviluppo degli uomini». Ciò si accordava bene con l'ispirazione giovanile di «cercare l'idea nella realtà stessa» pur trasferita qui a un livello molto piú alto, naturalmente, dato che la formulazione piú tarda indicava nel rapporto con la prassi sociale anche la *soluzione*, mentre la precedente non andava al di là di una pur geniale intuizione del *problema* in sé. Le stesse immagini impiegate nelle due occasioni colpivano per la loro somiglianza. La lettera giovanile, dopo la frase in cui si parlava della ricerca dell'idea nella realtà stessa, proseguiva cosí: «Se prima gli dei avevano dimorato sulla terra, ora ne sono divenuti il centro». E il passo già citato dell'*Ideologia tedesca* si apriva con queste parole: «Esattamente all'opposto di quanto accade della filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo... si parte dagli uomini realmente operanti» [11]. Possiamo di nuovo constatare come il piú alto livello di concettualizzazione risolva l'ambiguità quasi enigmatica dell'immagine originaria, che rifletteva non solo il problema – e il programma – di demistificare la religione sulla base della realtà terrena ma anche al tempo stesso l'incapacità del giovane studente a farlo in modo soddisfacente, mentre *L'ideologia tedesca* designava con nettezza la necessaria origine della religione e delle altre concezioni fantastiche dalle

[10] *Ibid.*, pp. 38-39.
[11] *Ibid.*, p. 22.

contraddizioni di determinati modi di prassi sociale, cosicché esse richiedevano per essere risolte il *rovesciamento pratico* dei rapporti sociali di produzione.

L'altro punto che non possiamo sottolineare abbastanza è lo spostamento dal singolare di Marx – «scienza positiva», nel senso che abbiamo visto – al plurale empiristico delle «scienze positive», con l'implicazione che la nuova filosofia «riassume» semplicemente i risultati di tali scienze «positive» (naturali) («i loro risultati») «mediante il pensiero dialettico». Non si tratta affatto di un errore secondario; al contrario, esso ha conseguenze molto serie e di vasta portata. Questo è il passo di Marx trasformato da Engels in modo cosí rilevante: «Con la *rappresentazione della realtà* la filosofia *autonoma* perde il suo mezzo vitale»[12]. Al suo posto subentra fin dal principio «una sintesi dei risultati piú generali che è possibile astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini»[13]. È chiaro dunque che i «risultati» di cui parla Marx non sono quelli delle «scienze positive» che non lasciano alla filosofia se non il ruolo di «riassumere i loro risultati mediante il pensiero dialettico». (Cosa che è di per sé piuttosto sconcertante: come fa il pensiero a essere dialettico, se non gli compete la produzione di idee e risultati, ma semplicemente deve «riassumere» ciò che gli viene trasmesso? Altrettanto impossibile è immaginare come faccia l'intera impresa a divenire dialettica, se i risultati parziali non si siano anch'essi costituiti dialetticamente, cosí che diventa necessaria una qualche sorta di sovraimposizione della dialettica su essi dall'esterno). Nella posizione di Marx, al contrario, i risultati in questione sono prodotti essi stessi dalla teoria che ne fa anche la sintesi, e sono prodotti attraverso l'esame dell'effettivo sviluppo storico degli uomini, mettendo in risalto le loro piú significative caratteristiche oggettive, costruite praticamente. Inoltre, questo esame non è ovviamente questione di semplice osservazione, ma è un processo dialettico per afferrare l'enormemente ricco «processo di vita attivo» (in stridente contrasto con la «raccolta di fatti morti come negli empiristi, che sono anch'essi astratti») entro una ben definita impalcatura teorica orientata dalla prassi, per elaborare la grande varietà di fattori implicati nell'attività pratica presa in esame dello sviluppo storico degli uomini in corrispondenza con determinati «presup-

[12] Cioè riorientando la filosofia in quanto «scienza reale e positiva», legata alla «rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini» (MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 23).

[13] *Ibid.* Tradurre «Betrachtung» è particolarmente difficile. Oltre che «esame» significa anche «considerazione», «contemplazione», «meditazione», «riflessione», «osservazione», ecc. Quando parliamo di una sintesi fondata sullo sviluppo storico complessivo degli uomini, l'immediatezza empiricista dell'«osservazione» è palesemente fuori luogo.

posti materiali», e per ricostruire cosí in modo attivo-dialettico l'impalcatura teorica stessa che riabbraccia il ciclo successivo dell'esame.

È questo ciò che Marx intende con «scienza positiva», che è di necessità totalizzante e non può dunque esistere al plurale, per lo meno non nel senso marxiano del termine. Ciò diventa del tutto chiaro quando Marx sottolinea che nella sua concezione – che spiega tutte le manifestazioni teoriche in rapporto con la loro base materiale e insieme con il principio dell'unità tra teoria e pratica – «tutta la faccenda può essere raffigurata nella sua totalità», mentre «le scienze positive» non arrivano a toccare il compito vitale della totalizzazione in quanto trascende ciascuna di esse. L'altro punto, altrettanto rilevante, che Marx sottolinea, è che l'interscambio dialettico dei complessi fattori materiali con tutti i diversi prodotti e forme teoriche di coscienza – «l'azione reciproca che questi vari lati esercitano ognuno verso altro» può essere afferrato solo entro un simile quadro di totalizzazione. Che la si chiami una nuova forma di filosofia o – in esplicito contrasto polemico con la filosofia speculativa – «scienza positiva», ha poca importanza. Quello che conta invece è che non può esistere una concezione dialettica della storia senza un simile quadro di totalizzazione, che le «scienze positive» non possono vanificare né sostituire.

Malauguratamente per coloro che prestano poca attenzione all'evidenza storica, l'unica occasione in cui Marx ha trattato in termini positivi della filosofia come di una pratica teoretica appartiene a un periodo in cui egli era ancora prigioniero di un orientamento idealistico. Nella sua dissertazione dottorale, scritta tra l'inizio del 1839 e il marzo 1841, egli osservava che «la pratica della filosofia è in se stessa teoretica. È la critica che misura l'esistenza individuale con l'essenza, la realtà particolare con l'Idea. Ma questa realizzazione immediata della filosofia risente nella sua piú profonda essenza di contraddizioni, e questa sua essenza prende forma nell'apparenza e le imprime il suo suggello»[14]. Ma anche questa valutazione positiva, come si vede, non era priva di riserve. Essa si accompagnava infatti con un avvertimento sulle contraddizioni insite nell'opposizione della filosofia al mondo, nonostante che l'autore della dissertazione non fosse in grado di definirne precisamente la natura, e tanto meno di proporne la soluzione adeguata. Dati questi limiti del suo orientamento di allora, egli poteva descrivere le tensioni e le opposizioni in questione solo nella forma di un difficile punto morto:

[14] *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (Mega, I, I, pp. 9 sgg.).

> Quando la filosofia si contrappone al mondo dell'apparenza, allora il sistema è abbassato al rango di una totalità astratta, si trasforma cioè in un aspetto del mondo che si contrappone a un altro aspetto. Il suo tipo di rapporto col mondo è riflessivo. Ispirata dall'ansia di realizzarsi, essa entra in tensione contro l'altro. L'interna pienezza e contentamento di sé si sono spezzati. Quella che era una luce interiore è divenuta una fiammella consunta volta all'esterno. L'esito è che mentre il mondo diventa filosofico, la filosofia diventa mondana, che la sua realizzazione è anche la sua perdita, che ciò contro cui essa si batte all'esterno è la sua propria manchevolezza interna, che nella lotta stessa essa incorre proprio in quegli errori che combatte come errori del campo opposto, e che può superare quegli errori solo cadendo in essi. Ciò cui si contrappone e contro cui si batte coincide con essa stessa, salva l'inversione dei fattori [15].

Le contraddizioni non potevano essere individuate solidamente perché venivano viste come derivanti dalla filosofia in quanto tale e tendenti perciò a uno «svuotamento dell'autocoscienza in quanto tale» rispetto al predicamento di filosofi particolari, e a una «separazione esteriore e dualità della filosofia in due tendenze filosofiche opposte» [16], rispetto alla filosofia nel suo complesso. L'idea che il problema potesse derivare dalla «inadeguatezza del *mondo*, che dev'essere reso filosofico» [17] si affacciò per un istante, ma nei termini della problematica delimitata dalla contrapposizione di due tendenze filosofiche essa doveva essere sussunta come un «momento» dello schema generale di una pratica teoretica in ultima istanza autorientata.

Come che sia, il problema si era presentato all'orizzonte e il suo carattere irrisolto costituiva una sfida per Marx. Il suo sviluppo negli anni immediatamente successivi alla stesura della dissertazione dottorale consistette nella comprensione: 1) che l'aspetto soggettivo del problema non può essere ridotto alla sola considerazione della soggettività *individuale*, cosí come lo affrontava la dissertazione [18], ma doveva essere integrato da una concezione dialettica dello sviluppo storico reale che produce un agente *collettivo* in rapporto al quale può essere pensata la *realizzazione reale* – che sfugge necessariamente alla «autocoscienza individuale»; e 2) che questa esigenza di realizzazione della filosofia – che procedeva dalla «inadeguatezza del mondo» definita concretamente co-

[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 10.
[17] *Ibid.*
[18] Avendo definito la «realizzazione immediata della filosofia» come l'aspetto *oggettivo* del problema, Marx si volge all'aspetto *soggettivo*: «Questo è il rapporto che si stabilisce tra il sistema filosofico che viene realizzato ed i suoi *rappresentanti intellettuali*, le *singole autocoscienze* nelle quali si manifesta il suo progredire. Da questo rapporto, che nella realizzazione della filosofia si differenzia dal mondo fino ad opporglisi, risulta che queste singole autocoscienze nutrono sempre una esigenza a due tagli, di cui uno si volge contro il mondo, l'altro contro la stessa filosofia [...]. Il suo liberare il mondo dalla non-filosofia è insieme il suo liberarsi dalla filosofia che la strinse nei ceppi di un sistema determinato» (*ibid.*).

me un antagonismo intrinseco a una modalità determinata di prassi sociale – doveva essere legata al programma di ricostruire radicalmente la teoria nell'*unità di teoria e pratica* e nel superamento della *divisione sociale del lavoro* dominante.

I passi necessari per arrivare a queste conclusioni furono compiuti da Marx sotto la spinta di pressanti problemi pratici. Egli lo ricordò piú tardi: «Nel 1842-43, come direttore della "Rheinische Zeitung", fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali» [19]. E anzi, nella sua *Giustificazione del corrispondente dalla Mosella*, sviluppò un punto di straordinaria importanza: «Nell'esame delle condizioni politiche [...] si dànno situazioni, che determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, eppure sono indipendenti da esse quanto il sistema respiratorio» [20]. Che suono devono aver avuto delle vuote astrazioni filosofiche alle orecchie di un uomo giunto a convinzioni di questo tipo? Non stupisce quindi che egli fosse impaziente di conformare la teoria alle esigenze oggettive delle circostanze di fatto. In una lettera scritta nell'agosto 1842 egli sottolineava: «*Una teoria dotata di verità dev'essere sviluppata e chiarificata all'interno delle circostanze concrete e in riferimento alle condizioni esistenti*» [21]. Nello spirito di questo suo principio egli intraprese uno studio meticoloso delle condizioni e delle forze oggettive che si manifestano nelle circostanze di fatto concrete, al fine di comprendere la dinamica dei loro reciproci rapporti e le possibilità di un consapevole intervento nel loro sviluppo. I risultati di questo impegno furono accolti nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, nel saggio *Sulla questione ebraica*, nel sistema *in statu nascendi* noto col titolo di *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e nelle celebri *Tesi su Feuerbach*, legate al suo vitale contributo all'*Ideologia tedesca*. Queste opere non si limitavano a fare definitivamente i conti con la filosofia speculativa ma elaboravano allo stesso tempo lo scheletro di un nuovo tipo di totalizzazione dello sviluppo storico reale, con tutti i suoi molteplici fattori, dialetticamente interagenti, comprese anche le piú esoteriche forme e manifestazioni di coscienza. Individuato nel proletariato l'agente collettivo e la forza materiale mediante cui «la realizzazione della filosofia» poteva essere riformulata in una forma radicalmente nuova e a un livello qualitativamente superiore, egli sottolineò costantemente che «il proletariato trova nella

[19] MARX, *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, pp. 955-56.
[20] ID., *Giustificazione del corrispondente dalla Mosella*, in ID., *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, p. 300.
[21] Marx a Dagobert Oppenheim, 25 agosto 1842, Mew, vol. 27, p. 409.

filosofia le sue armi intellettuali»[22]. Cosí, mettendo in rapporto il suo tipo di filosofia con una concreta forza storico-sociale, e definendone la funzione come integrante e necessaria per il successo della lotta per l'emancipazione, Marx si mise in grado di formulare l'esigenza del «rovesciamento *pratico* dei rapporti sociali reali» come il principio guida e il metro di misura della capacità di significato della nuova filosofia. Una filosofia dunque che sorge in una congiuntura particolare della storia da una prassi sociale determinata. Una filosofia che, in corrispondenza con l'unità di teoria e pratica, contribuisce vitalmente al dispiegamento e alla realizzazione piena delle potenzialità insite nella sua prassi emancipatoria.

3. *Le acquisizioni hegeliane.*

Il rapporto di Marx con la filosofia hegeliana fu affatto originale. Per una parte, l'hegelismo rappresentava per lui l'approccio specularmente opposto al suo, che esigeva «premesse materiali» verificabili in contrasto con la filosofia speculativa «autorientata»: un approccio che si svolgeva da una visione dinamica del «punto di vista del lavoro»[1], a fronte dell'adozione hegeliana della parzialità acritica e in ultima istanza astorica del «punto di vista dell'economia politica»[2]. Per un'altra parte tuttavia Marx non si stancò mai di sottolineare il carattere gigantesco delle conquiste di Hegel, compiute in una congiuntura di enorme importanza dello sviluppo storico, all'indomani della rivoluzione francese, in risposta all'intreccio piú complesso e dinamico di forze sociali – compreso l'emergere del mondo del lavoro come un movimento egemonico – che mai si fosse dato nella storia mondiale.

L'appropriazione critica da parte di Marx di questa filosofia è ben

[22] MARX, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione* cit.

[1] Ciò ha un'importanza capitale, e la ragione sta nel fatto che gli *stessi fenomeni*, essendovi direttamente implicate le classi in conflitto tra loro, appaiono del tutto differenti perché vengono visti da punti di vista opposti, e ricevono quindi interpretazioni *radicalmente differenti*. Come Marx osservava nei *Grundrisse* (MARX, *Lineamenti* cit., p. 869): «Questo processo di materializzazione si presenta di fatto dal punto di vista del lavoro come processo di espropriazione, o dal punto di vista del capitale come processo di appropriazione di lavoro altrui». L'adozione critica da parte di Marx del punto di vista del lavoro comportava una concezione del proletariato non solo come una forza sociologica diametralmente opposta al punto di vista del capitale – e che restava per ciò stesso nell'orbita di quest'ultimo – ma una forza storica *che trascendeva se stessa*, che non può fare a meno di superare l'alienazione (cioè la forma storicamente data di oggettivazione) nel processo della realizzazione dei suoi propri fini che vengono a coincidere con la «riappropriazione». Per le considerazioni di Marx sul proletariato come «classe universale» in questo senso cfr. MARX, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto. Introduzione* cit.

[2] «Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna. Egli intende il *lavoro* come l'*essenza*, l'essenza che si avvera dell'uomo: vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo» (MARX, *Manoscritti economico-filosofici* cit., p. 361).

lungi dall'essere confinata a una fase giovanile. Al contrario. Una volta sistemati i conti non solo con Hegel stesso ma anche con i suoi seguaci «neohegeliani» – principalmente nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, e nell'*Ideologia tedesca* – restava sgombra la strada per valersi positivamente di quelle acquisizioni della filosofia hegeliana cui Marx attribuiva un valore fondamentale. È cosí che i riferimenti a Hegel nei *Grundrisse* e nel *Capitale* sono frequenti e nell'insieme decisamente positivi – molto piú che nelle opere giovanili. Vedremo come affinità rilevanti vennero alla ribalta proprio in un periodo in cui Marx affrontava il compito di sintetizzare alcuni aspetti fra i piú intricati della sua concezione del capitale e delle molteplici contraddizioni intrinseche al suo svolgimento dialettico e storico[3]. Lenin stesso lo sottolineava: «Non si può comprendere a pieno *Il capitale* di Marx, e in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita *tutta* la logica di Hegel. Di conseguenza, dopo mezzo secolo, nessun marxista ha capito Marx!»[4]. C'è stato di mezzo un altro mezzo secolo, purtroppo, e il rapporto di Marx con Hegel non è meno soggetto ai pregiudizi e ai preconcetti aprioristici di quanto avvenisse all'epoca in cui Lenin scrisse il suo famoso aforisma.

Il vistoso travisamento del significato di Hegel per lo sviluppo della filosofia, e con esso l'incomprensione totale che pesa sul modo di trattare il rapporto di Marx con questo grande pensatore, non sono affatto dovuti al caso. Essi rivelano l'ostinata pervicacia degli sforzi per mettere in soffitta la dialettica a vantaggio di suggestive semplificazioni di un tipo o di un altro. Come Marx osservava in una lettera a questo proposito: «Quei signori in Germania... credono che la dialettica di Hegel sia un "cane morto". A questo riguardo Feuerbach ha molte colpe sulla coscienza»[5]. E in un'altra lettera commentava sarcasticamente: «Herr Lange si stupisce che Engels, io, ecc. prendiamo sul serio il *cane morto Hegel*, quando Büchner, Lange, il dottor Dühring, Fechner, ecc. sono convinti di comune accordo di averlo seppellito, poveri cari, tanto tempo fa. Lange è ingenuo abbastanza per dire che io "mi muovo con rara libertà" nelle questioni empiriche. Egli non ha la piú pallida idea che questo "muoversi liberamente nelle questioni" non sia che una parafrasi del metodo di trattarle – cioè, il *metodo dialettico*»[6]. Come si vede, un apprezzamento adeguato del rapporto di Marx con Hegel non è

[3] Si veda a questo riguardo la lettera di Marx a Engels del 2 aprile 1858.
[4] LENIN, *Opere*, vol. 38, p. 180.
[5] A Engels, 11 gennaio 1868, in *Opere* cit., vol. 43, p. 20.
[6] A Kugelmann, 27 giugno 1870, ivi.

questione secondaria. Essa riassume in qualche modo il rapporto di Marx con la filosofia in generale e la sua concezione della dialettica in particolare.

Come abbiamo visto, l'originario rifiuto sommario della filosofia hegeliana da parte di Marx – con l'addebito della sua lontananza idealistica dalla realtà sociale – cedette presto il posto a una valutazione molto piú articolata. Certo egli condannava con decisione «questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente»[7], che individuava in forma embrionale già nella *Fenomenologia*. Ma allo stesso tempo sottolineava con non minore decisione che Hegel «coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*»[8]. Per intendere la portata di questa conquista, si può riflettere al fatto che ora per la prima volta nella storia era sorta la possibilità di elaborare una concezione storica autenticamente globale, in netto contrasto con le intuizioni frammentarie dei pensatori precedenti. Perché Hegel non potesse egli stesso trarre coerentemente le conseguenze della sua conquista diventerà chiaro quando si metta a confronto la sua concezione della storia con quella di Marx. Un confronto che mostrerà anche perché Marx non avesse affatto bisogno di trattare Hegel come un «cane morto» per riuscire ad andare radicalmente al di là di Hegel. Egli poteva riconoscere generosamente che «la dialettica di Hegel è la forma fondamentale di ogni dialettica»[9] proprio perché poteva «spogliarla della sua forma mistica», nei punti cruciali in cui il «punto di vista dell'economia politica» trasformava la forma fondamentale di ogni dialettica in una costruzione forzata, cosicché il «velo mistico» faceva scomparire le contraddizioni antagonistiche della società attraverso la loro risoluzione puramente concettuale.

Il primo passo importante di Marx nell'apprezzamento della filosofia hegeliana fu connesso alla politica, la sua preoccupazione allora prevalente. Fu il suo radicalismo politico a staccarlo dagli amici giovani hegeliani, ed egli criticò anche Feuerbach già nel marzo 1843 per l'inadeguatezza della sua trattazione della politica. Il punto fermo della critica di Marx era che Feuerbach si riferiva «troppo alla natura e troppo poco alla politica, nonostante che questa sia l'unico anello di congiunzione attraverso il quale la filosofia odierna può diventare vera»[10]. Egli trovava dunque Feuerbach carente sotto questo profilo cruciale fin dall'inizio, ed è per questo che poté avvalersi solo in misura molto limitata

[7] MARX, *Manoscritti economico-filosofici* cit., p. 359.
[8] ID., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* cit., p. 360.
[9] A Kugelmann, 6 marzo 1868, in *Opere* cit., vol. 43, p. 582.
[10] Mew, vol. 27, p. 417.

dell'autore dell'*Essenza del Cristianesimo*. Sottolineando piú tardi che Feuerbach aveva molte colpe sulla coscienza per l'instaurazione di un clima antidialettico in Germania, egli spiegava l'impatto positivo dell'opera principale di Feuerbach, paragonandola all'opera migliore di Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*: «Il rapporto di Proudhon con Saint-Simon e Fourier è pressappoco lo stesso di Feuerbach con Hegel. Al cospetto di Hegel, Feuerbach è ben misero. E tuttavia egli contrassegnò un'epoca dopo Hegel, perché attribuí un grosso peso ad alcune questioni che erano sgradite alla coscienza cristiana ma importanti per il progresso della critica, e che Hegel aveva lasciato avvolte in una semioscurità mistica» [11]. Come mostra la critica del 1843, questa valutazione non era fatta col senno di poi. Scavare a fondo sulla natura e sottovalutare pesantemente la politica non poteva certo aiutare realmente Marx a realizzare ciò che si proponeva: l'elaborazione di una concezione dialettica dello sviluppo sociale reale al luogo della sintesi idealistica hegeliana di ingegnose trasformazioni concettuali. Egli sottolineava che «tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale» è contenuto nei paragrafi 261 e 262 di questa opera [12], che giustifica lo stato di cose politico presentando la condizione «come il condizionato, il determinante come determinato, il producente come prodotto del suo prodotto» [13]. Ed egli non si limitò a indicare il «misticismo panteistico» [14] implicito nel far derivare speculativamente la famiglia e la società civile dall'Idea dello Stato, capovolgendo cosí i rapporti reali in modo tale che «il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico» [15]. Indicare questo capovolgimento di per sé non poteva risolvere niente. Al contrario, poteva solo servire a dare una parvenza di ripristinata razionalità a strutture sociali estremamente problematiche, e anzi contraddittorie, sostenendo che esse stanno alla base delle svariate raffigurazioni ideologiche. Una simile opera di demistificazione – come l'additare la connessione fra la «sacra famiglia» e la terrena – ha bisogno di essere integrata, se non vuole trasformarsi in una nuova forma di mistificazione, da un'analisi adeguata delle contraddizioni sociali che si manifestano in quelle strutture sociali problematiche, che a loro volta generano le immagini mistificanti della falsa coscienza. L'oggetto reale della critica è sempre la *determinante fondamentale* – in questo caso la modalità specifica del metabo-

[11] A J. B. von Schweitzer, 24 gennaio 1865.
[12] K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* cit., p. 10.
[13] *Ibid.*, p. 9.
[14] *Ibid.*, p. 8.
[15] *Ibid.*, p. 10.

lismo sociale che assegna gli individui a determinate (anzi, si potrebbe dirle «predestinate») funzioni entro i confini della triade non sacra della famiglia, della società civile, e dello Stato – e non semplicemente la pur corretta affermazione della *determinazione immediata* tra la famiglia e la società civile da una parte, e lo stato politico dall'altra, che lascerebbe sussistere tutti e tre altrettanto solidamente di quanto avviene con la critica della religione di Feuerbach, che non sfiora neanche la famiglia terrena. L'idea che si possa avere uno e non l'altro dei due lati spezza in modo ingenuo e non dialettico le loro connessioni necessarie, dando l'illusione di una soluzione nella forma di una razionalità falsa, unilaterale: un forte impoverimento rispetto a Hegel – ecco perché, «al cospetto di Hegel, Feuerbach è ben misero» – che mette con sicurezza in rilievo le interrelazioni dialettiche, pure in una forma speculativa, come un complesso di «determinazioni logico-metafisiche» [16].

Come si può evitare la «circolarità dialettica» [17] che caratterizza la soluzione hegeliana in quanto lo sviluppo dei momenti dialetticamente interrelati è «predestinato dalla natura del concetto»? [18]. È questo che piú importa, poiché tutta questa «circolarità dialettica» conduce un'esistenza assai stentata sulla linea di confine della tautologia non dialettica [19]. La risposta di Marx fu la rottura del circolo, non solo serbando al tempo stesso l'impalcatura dialettica di spiegazione, ma svelando anche il suo reale terreno di determinazione. Egli mostrò che Hegel era costretto a fornire quel tipo di soluzione a causa della «irrisolta antinomia» [20] tra necessità esterna e fine immanente nella sua concezione della realtà e dell'idealità dello Stato. Dal momento che «il punto di vista dell'economia politica» rende impossibile la risoluzione di questa antinomia, pur applicandosi alla sua risoluzione (e introducendo cosí una ulteriore contraddizione, e determinando le possibili linee di ragionamento) «la realtà empirica viene dunque accolta tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensí perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso... Ciò ch'è reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno» [21]. Cosí è il necessario occultamento della contraddizione sociale sottostante che

[16] *Ibid.*, p. 19.

[17] Per dirla con Sartre: cfr. la *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, in particolare l'introduzione.

[18] MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* cit., p. 16.

[19] Di fatto Marx segnala spesso simili tautologie. Si veda per esempio la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* cit., p. 11, e anche l'introduzione ai *Grundrisse*.

[20] MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., p. 17.

[21] *Ibid.*, p. 10.

scinde l'Idea dal suo contenuto, degradando la realtà alla condizione di mera fenomenicità, che naturalmente fa appello alla idealità come propria controparte e nella sua alterità come proprio terreno di razionalità. In questo modo un'«idea soggettiva, distinta dal fatto stesso»[22] viene generata per via speculativa, e a sua volta produce l'identico soggetto-oggetto mediante cui «questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente» (con tutte le sue contraddizioni reali) alla quale abbiamo fatto riferimento può essere compiuta.

Come si vede, Marx non si arrestò all'affermazione del carattere «capovolto» dell'impalcatura concettuale hegeliana, ma procedette a mostrarne la rivelatrice funzione ideologica, identificando la contraddizione – per Hegel insolubile – che ne costituiva il terreno fondamentale di determinazione. Una simile analisi era orientata verso le piú radicali conclusioni *pratiche*. Come un anno prima scriveva nelle *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia* che «la cura radicale per la censura sarebbe la sua abolizione»[23] cosí Marx non riusciva a vedere altra soluzione ai problemi dello Stato al di fuori della sua radicale negazione e superamento, con tutte le implicazioni necessarie rispetto alla famiglia e alla società civile. Anzi, proprio in considerazione delle contraddizioni insolubili della «società civile» (indissolubilmente connessa alla famiglia) la conclusione sul superamento radicale dello Stato si affermava come inevitabile: *Tesi 10 su Feuerbach*: «Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale» offre condensata in poche parole una delle piú straordinarie innovazioni della filosofia marxiana. *Tutta*[24] la filosofia borghese infatti trattava come un assioma di per sé evidente la costituzione della società umana come «società civile», fondata sugli antagonismi irriducibili dei suoi singoli membri, ciò che a sua volta asseriva con lo stesso valore di assioma l'indiscutibile necessità dello Stato quale benevolo gestore degli antagonismi esistenti prima di lui, e per conseguenza quale assoluto *requisito preliminare* della vita sociale in quanto tale. La logica assurda di un simile ragionamento – che non si limitava a scindere dualisticamente la sfera politica costitutiva del governo dalla sua base materiale, ma stabiliva anche il primato assoluto della vita politica sulla vita sociale, della quale era nella realtà una specifica manifestazione e

[22] *Ibid.*
[23] MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 53.
[24] È evidente che ciò che Marx intendeva sottolineare con il suo aforisma era che *perfino* gli approcci materialistici, Feuerbach compreso, restavano ancorati al punto di vista della società civile condiviso anche dagli economisti politici classici (cfr. *Opere* cit., vol. 5, pp. 3-5).

dimensione storica – doveva ricevere la definizione che le si appropriava, anche se una tale logica di legittimazione politica assumeva in Hegel una veste enormemente complessa e assai opaca in confronto alla trasparenza relativamente ingenua dello schema di Hobbes. Per concepire la reintegrazione della dimensione politica nel processo materiale della vita della società, era necessario negare tanto lo Stato politico stesso quanto quella immaginaria «natura umana» individualistica (presunta produttrice degli antagonismi irreducibili) che si postulavano l'un l'altra nel circolo ideologico autosufficiente – circolo vizioso quanto altri mai – della razionalità borghese. «La società umana, o l'umanità sociale» quale punto di partenza della nuova filosofia era la sola base sulla quale potesse concepirsi un processo oggettivamente dispiegato di recupero sociale, in contrasto con il dinamismo storico arbitrariamente congelato perché incapsulato nei vari schemi di autolegittimazione dello Stato e della società civile.

Un altro punto che emerge con nettezza dalla critica marxiana alla filosofia del diritto di Hegel riguarda l'«identità soggetto-oggetto», che – all'opposto che per la *Storia e coscienza di classe* di Lukács e per i suoi seguaci – non poteva svolgere un ruolo positivo nel pensiero di Marx. Al contrario, proprio dalla critica di questa problematica Marx fu aiutato a ricostruire la dialettica su una base radicalmente diversa. Non solo Marx dimostrò la funzione apologetica dell'identità soggetto-oggetto nello schema hegeliano – precisamente «questa dissoluzione e restaurazione filosofica del mondo cosí com'è» che abbiamo citato sopra – ma mise anche in risalto come per render possibile questa funzione, i fattori dialettici oggettivi dovessero essere dissolti artificialmente da Hegel nell'«Idea-soggetto e il fatto stesso» per tornare a esser unificati nella struttura di legittimazione precostituita. Non è qui il luogo per una discussione dettagliata delle implicazioni di vasto raggio di questo insieme di problemi. Basti indicare semplicemente le tendenze diametralmente opposte evidenti nell'approccio di Marx e di Hegel. In quanto infatti la problematica dell'identità soggetto-oggetto è in grado di contenere un movimento, questo movimento tenderà infine ad *arrestarsi*, in un punto: la risoluzione del fine teleologicamente postulato. In Marx, all'opposto, il movimento è aperto nelle sue conclusioni, e il suo intento di fondo è sovversivo, non conciliativo. Per quel che riguarda la sintesi delle forze complesse che rende intellegibile il dinamismo delle trasformazioni sociali, la spiegazione di Marx – del tutto differente da quella di Hegel – fa centro: 1) sull'unità del *soggetto individuale e collettivo* (essendo il secondo l'«übergreifendes Moment», pur con le piú sottili distinzioni concettuali e storiche) e 2) sull'unità

di *ideale e materiale*, mediata dalla dialettica di *teoria e prassi*. È chiaro come in ambedue i casi i possibili punti di arresto siano rigidamente transitori, corrispondendo solo a una relativa unità, ma in nessun caso all'identità[25], mentre la spinta al movimento conserva la sua importanza in definitiva dominante[26] – nonostante la stabilizzazione parziale di determinate fasi, e nonostante l'inerzia istituzionale che tende a pietrificarle – nel corso dello sviluppo storico.

La concezione marxiana della dialettica andava cosí oltre Hegel, fin dal momento iniziale, per due aspetti di fondo, nonostante che Marx continuasse a considerare la dialettica hegeliana come la forma fondamentale di ogni dialettica. Per un primo aspetto, la critica della trasformazione hegeliana della dialettica oggettiva in una costruzione concettuale speculativa (attraverso l'opposizione dualistica dell'Idea-soggetto all'esistenza empirica degradata a mera fenomenicità) stabiliva nell'interscambio delle forze oggettive lo scheletro reale della dialettica e il terreno effettivo di determinazione dei fattori soggettivi, compresi i piú mediati. E per un secondo aspetto, la dimostrazione delle determinanti ideologiche della dialettica concettuale-speculativa di Hegel – la «dissoluzione e restaurazione filosofica del mondo cosí com'è» in quanto costruzione astorica contraddittoria con le potenzialità profondamente storiche della stessa concezione hegeliana – metteva con forza in risalto l'incoercibile dinamismo degli sviluppi storici reali, accanto a un'indicazione precisa delle leve occorrenti per mettere l'agente rivoluzionario in grado di intervenire in corrispondenza ai propri consapevoli fini nel positivo dispiegarsi della dialettica oggettiva. Queste acquisizioni erano *strutturalmente incompatibili* con la filosofia di Feuerbach, e vennero raggiunte da Marx negli anni 1843-44, quando, secondo una schematizzazione grossolana, egli veniva ritenuto un «umanista feuerbachiano».

Purtuttavia, la sottolineatura dell'esemplare originalità dell'approccio marxiano non è in alcun modo una ragione per minimizzare l'immenso significato filosofico della dialettica hegeliana. Sforzarsi di dimostrare la validità delle soluzioni marxiane nei termini esclusivi della loro contrapposizione a Hegel non fa che deformare e sottovalutare l'importanza storica della filosofia hegeliana, non solo, ma anche la prospettiva autentica del discorso marxiano, rendendolo completamente subordinato alla problematica teorica del suo grande predecessore. In

[25] Neanche nei momenti dell'«apocalisse»: un concetto che ha un posto vitale nel pensiero di Sartre, da alcune sue opere giovanili fino alla *Critica della ragione dialettica*.

[26] Tenuto conto di ciò, è stupefacente vedere rivolte a Marx accuse di «utopismo millenaristico» e di «spingere la storia a un punto morto».

altre parole, un giudizio del genere non ottiene che di attaccare Hegel in nome di Marx, pregiudicando il significato reale dello stesso Marx. Sta di fatto invece che trovando un autonomo angolo visuale – un punto di vista radicalmente differente dal «punto di vista dell'economia politica» – Marx si mise in grado sia di sviscerare «l'intero mistero della filosofia hegeliana», che di apprezzare tutte le sue conquiste storiche a onta delle evidenti mistificazioni. La negazione radicale di Hegel non può far da misura della grandezza di Marx, cosí come la permanente importanza delle acquisizioni hegeliane non può essere limitata alla loro consonanza relativa con Marx.

Mentre la critica intransigente della filosofia del diritto hegeliana e della sua sudditanza allo Stato costituiva una premessa indispensabile a un'adeguata comprensione teorica della dialettica storica, alcune delle piú positive acquisizioni della concezione di Hegel divennero visibili per Marx solo una volta che egli ebbe raggiunto autonomamente le proprie conclusioni sui problemi coinvolti. È per questo che vedere la questione in termini di «influenza hegeliana» o di una presunta liberazione da essa è totalmente fuori luogo. Per fare un esempio tipico, una fra le scoperte piú rilevanti di Marx riguardava il ruolo della *forza-lavoro* in quanto merce nello sviluppo capitalistico. Marx mise in rilievo a questo proposito la specificità dei rapporti di produzione capitalistici, in cui il detentore della forza-lavoro non poteva vendere la sua forza-lavoro che per un periodo limitato, senza di che si sarebbe trasformato da possessore di una merce in merce egli stesso (uno schiavo) pregiudicando cosí la forma di riproduzione necessaria al nuovo modo di produzione. Naturalmente Marx ricavò da questa intuizione conseguenze di qualità ben differente di quelle che ne poteva trarre Hegel dal punto di vista dell'economia politica. Tuttavia, la limitatezza del punto di vista hegeliano non attenua affatto l'importanza del fatto in sé che Hegel riuscí a identificare con grande chiarezza la specificità sopra citata, e Marx non ebbe alcuna esitazione a riconoscerlo quando citò, nel *Capitale*, il notevole brano che proviene proprio dalla *Filosofia del diritto*:

> Delle mie particolari abilità fisiche e intellettuali, e delle mie particolari possibilità di attività io posso... *alienare* a un altro un uso *limitato nel tempo*, poiché esse, dopo questa limitazione, conservano un rapporto esteriore con la mia *totalità* e *universalità*. Con l'alienazione di tutto il mio *tempo concreto in virtú del lavoro* e della totalità della mia produzione, io renderei *proprietà di un altro* ciò che c'è di sostanziale in essi, la mia attività e realtà *universali*, la *mia personalità*[27].

[27] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 203 nota (cfr. anche MARX, *Lineamenti* cit., p. 352).

Analogamente, lo strumento di produzione quale cruciale fattore di mediazione nello sviluppo umano ha nella teoria di Marx un'importanza capitale.

> Il mezzo di lavoro è una cosa o un complesso di cose che il lavoratore inserisce fra sé e l'oggetto del lavoro, che gli servono da *conduttore* della propria attività su quell'oggetto. L'operaio utilizza le proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle cose, per farle operare come mezzi per esercitare il suo potere su altre cose, *conformemente al suo scopo* [28].

È chiaro come il problema in questione coinvolga un principio della massima importanza, con le conseguenze piú vaste per la comprensione della dialettica storica, e, per le ragioni che abbiamo visto sopra, sarebbe assai poco ragionevole attendersi dal filosofo che attribuisce all'esistenza empirica la condizione della mera fenomenicità di svolgerlo secondo le stesse linee di Marx. Resta tuttavia significativo che pur in una forma altamente astratta (e anzi, con una sfumatura di misticismo nel modo di espressione) il cruciale principio dialettico della mediazione venga definito da Hegel al piú alto livello della generalizzazione filosofica come l'interscambio dei fattori che seguono la logica di movimento intrinseca a ciascuno di essi, come si ricava dalla nota a piè di pagina, che Marx aggiunse alla propria formulazione:

> La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in genere nell'attività mediatrice, la quale, facendo agire gli oggetti gli uni sugli altri, conformemente alla propria natura e facendoli logorare dal lavorio dell'uno sull'altro, mentre non s'immischia immediatamente in questo processo, non fa tuttavia che portare a compimento il proprio *fine* [29].

Possiamo osservare un mutamento significativo nell'orientamento di Marx rispetto alla *Logica* di Hegel in particolare. Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* egli trattava con estremo sarcasmo «i sacri registri della Santa Casa (la Logica)» [30] e protestava che «non la filosofia del diritto, ma la logica è ciò che veramente interessa [a Hegel]. Non che il pensiero prenda corpo nelle determinazioni politiche, ma bensí che le esistenti determinazioni politiche si volatilizzino in pensieri astratti, questo è il lavoro filosofico. Ciò ch'è il momento filosofico non è la logica della cosa, ma la cosa della logica» [31]. Il che era giusto in sé, ma non andava abbastanza a fondo. Quel che ne rimaneva fuori era una dimensione vitale della *Logica*, cioè precisamente l'elabo-

[28] *Ibid.*, p. 217.
[29] *Ibid.* (La citazione è tratta dall'*Enzyklopädie* di G. W. F. HEGEL, vol. I: *Die Logik*, Berlin 1840, p. 382).
[30] MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* cit., p. 16.
[31] *Ibid.*, p. 19.

razione sistematica dei principî che costituiscono «la forma fondamentale di ogni dialettica», pur avvolti dal velo mistico.

La logica hegeliana era di fatto il prodotto di due determinazioni fondamentali: estremamente problematica una, assai meno l'altra. (Cioè quest'ultima era problematica solo nel suo inevitabile legame con la prima, di cui non poteva che subire le conseguenze). L'autore della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* si rendeva acutamente conto della prima – cioè della transustanziazione ideologica di realtà sociopolitiche determinate in determinazioni logico-metafisiche cosicché esse possono svanire in un senso solo per venir restaurate nell'altro – ma aveva ancora scarsa attenzione alla seconda. Però, una volta individuato il compito dell'investigazione sistematica della natura del capitale e delle molteplici condizioni del suo superamento sociale e storico, – che di necessità concentra prevalentemente il proprio interesse iniziale alla prospettiva politica, come «sovrastruttura giuridico-politica», le cui contraddizioni non possono essere dipanate di per sé, ma solo nel contesto di una precisa comprensione della base materiale delle sue complesse interazioni dialettiche con la totalità delle strutture sociali ricche di mediazioni – l'esigenza di una totalizzazione dialettica di tutto l'insieme si fece imperativa. Marx doveva ora indagare infatti non solo sulle realtà date (e tantomeno solo sulle «realtà politiche determinate») ma anche su una quantità di forze e tendenze embrionali, insieme alle loro ramificazioni e implicazioni di vasto raggio, nel quadro di riferimento di una rigorosa valutazione dialettica. Far emergere compiutamente le implicazioni di problemi complessi, porre in risalto la ricchezza di nessi delle loro determinazioni interne, seguirne coerentemente e sistematicamente gli sviluppi fino alle loro conseguenze logiche, «conformemente con la natura loro propria», anticiparne gli sviluppi futuri sulla base delle loro determinazioni oggettive invece che limitarsi a postulare possibilità inutilmente astratte – tutto ciò è stato fatto nel *Capitale*, ed era inimmaginabile che avvenisse se non nella forma di una totalizzazione dialettica. Non a caso la categoria che ricorre costantemente nei *Grundrisse* e nel *Capitale* è quella del *Sichsetzen*[32] o dell'«au-

[32] Limitiamoci, per mancanza di spazio, a due esempi. Il primo riguarda il capitale in rapporto alla circolazione e al valore di scambio. «La prima determinazione del capitale è... che la circolazione non è il movimento del suo scomparire, ma piuttosto il movimento del suo reale porsi [*Sichsetzen*] come valore di scambio, la realizzazione di sé come valore di scambio. Non si può dire che nella circolazione semplice il valore di scambio venga realizzato in quanto tale. Esso viene sempre realizzato soltanto nel momento del suo scomparire» (MARX, *Lineamenti* cit., pp. 205-6). Il secondo analizza la funzione del capitale in quanto posizione di valore (*Wertsetzen*): «Ora... il capitale è posto come... *valore* che non solo si conserva formalmente in questo mutamento di forma, ma *si valorizza*, si riferisce a se stesso in quanto valore, in ciascuno dei momenti in cui appare, di volta in volta, come denaro, merce, valore di scambio, valore d'uso. Il passaggio da un momento

toposizione», che riassume in un certo senso il modo in cui le determinazioni oggettive compaiono e si affermano nel corso dello sviluppo storico sociale reale. L'ispirazione all'impiego di questa e simili categorie[33] proviene naturalmente da Hegel. Non nel senso di una qualche problematica «influenza» che farebbe sussistere un elemento estraneo nel corpo del pensiero marxiano, ma di categorie considerate come *Daseinsformen*[34] che sullo scheletro di una teoria profondamente originale si trasferiscono da Hegel all'universo del discorso marxiano, ricevendone nuova vita in una accezione qualitativamente differente.

E Marx si preoccupò sempre di sottolineare, piú che ogni altro, come Hegel per primo avesse prodotto un sistema coerente di categorie dialettiche – pur se in una forma altamente astratta e speculativa – ponendosi ben al di sopra dei suoi predecessori e contemporanei. In una lettera a Engels, Marx definiva Comte «povera cosa in confronto a Hegel (quantunque Comte in quanto matematico e fisico di professione gli sia superiore nei particolari, ma, quando si viene al succo, Hegel lo supera infinitamente perfino in questo)»[35]. Fu la capacità senza precedenti di Hegel di applicare la sua concezione totalizzante delle categorie dialettiche a ogni problema di dettaglio – cioè in ogni caso in cui motivazioni ideologiche non gli impedissero strutturalmente di farlo – che lo rese infinitamente superiore a tutti gli adoratori positivistici del «fatto» reificato e della inanimata «scienza»[36].

Abbiamo visto in una lettera citata sopra come Marx facesse un'osservazione analoga sul proprio lavoro: «Lange – egli scriveva – è tanto ingenuo da dire che nella materia empirica io "mi muovo con la piú rara libertà". Egli non ha la minima idea che questo "libero movimento

all'altro si presenta come processo particolare, ma ciascuno di questi processi è il passaggio nell'altro. In tal modo il capitale è posto come valore nel suo procedere, il quale è capitale in ciascun momento. In tal modo è posto come *capitale circolante*; che in ciascun momento è capitale e circola da una determinazione all'altra. Il punto di ritorno è al tempo stesso il punto di partenza e viceversa – ossia il *capitalista*. Ogni capitale all'origine è capitale circolante, prodotto dalla circolazione che al tempo stesso produce la circolazione descrivendo il proprio percorso» (*ibid.*, p. 524).

[33] Sono fin troppo numerosi per essere citati, andando da «Fürsichsein» e «Sein für anderes» a «Aufhebung», «negazione della negazione», ecc. Vediamo invece un'inattesa ma importante distinzione tra «limite» e «ostacolo», che Marx adottò in rapporto alla *Logica* hegeliana. «Ogni limite (*Grenze*) per esso [cioè per il capitale] è e dev'essere un ostacolo (*Schranke*). Altrimenti esso cesserebbe di essere capitale, ossia denaro che produce se stesso. Non appena non percepisse piú come ostacolo un determinato limite, ma al contrario si sentisse a suo agio in questa situazione, esso scadrebbe da valore di scambio a valore d'uso, dalla forma universale della ricchezza a un determinato sussistere sostanziale della stessa... Il limite quantitativo del plusvalore gli appare soltanto come ostacolo naturale, come necessità che esso cerca costantemente di dominare e di oltrepassare». I passi pertinenti della *Logica* di Hegel suonano: «Il limite proprio di qualcosa posto da essa cosa come una negatività che è al tempo stesso essenziale, non è meramente un limite ma in quanto tale un ostacolo». «L'essere sensibile, nella limitazione della fame, della sete, ecc., è l'impulso ad andar oltre l'ostacolo che la limita, ed esso lo oltrepassa» (MARX, *Lineamenti* cit., p. 289).

[34] «Si veda in particolare l'introduzione di Marx ai *Grundrisse*.

[35] A Engels, 7 luglio 1866, in *Opere* cit., vol. 42, p. 257.

[36] Cfr. le lettere di Marx a Engels, 1° febbraio 1858, e a Schweitzer, 24 gennaio 1865.

nella materia" non è assolutamente null'altro che una parafrasi per il metodo di trattare la materia, cioè il metodo dialettico»[37]. «Muoversi liberamente nelle questioni» quando, come nel caso di Hegel, le questioni di cui si tratta sono state trasferite nell'ambito omogeneo di un universo concettuale speculativo, era relativamente facile, a confronto col compito perseguito invece da Marx. Quest'ultimo non poteva limitarsi a esplorare la logica intricata dei suoi concetti in quanto tali, ma doveva costantemente riferirli alla realtà empirica. Esser riuscito magistralmente in questo compito, sulla base di una concezione filosofica dialettica solidamente ancorata alla realtà, è questa la misura vera della grandezza intellettuale di Marx.

[37] A Kugelmann, 27 giugno 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 739.

N. BADALONI

Marx e la ricerca della libertà comunista

1. *Sulla svalorizzazione del capitale.*

In una lettera del 14 agosto 1851 Marx discute con Engels la teoria proudhoniana del capitale. Per Proudhon, dice Marx, «la pura affermazione del capitale è l'interesse»: il profitto non è che «una forma particolare di salario»[1]. Se si elimina l'interesse, ecco che abbiamo da capo ricostituito la sana società borghese. Quando Proudhon propone di ridurre il saggio di interesse ad *annuité*, non fa che esporre come misura da prendere ciò che accade normalmente nella società borghese. Nessuno realmente ha mai riscosso, né mai riscuoterà gli interessi nella forma ipotizzata da Price. Non soltanto, scrive Marx, «il capitale non paga i propri interessi, ma neanche si riproduce quanto al valore. E per questa semplice legge: il valore è originariamente determinato dai costi di produzione originaria, secondo il tempo di lavoro che era originariamente necessario per produrre l'oggetto. Ma una volta prodotto questo, il prezzo del prodotto viene determinato dai costi che sono necessari per *riprodurlo*. E i costi della riproduzione cadono costantemente e tanto piú rapidamente quanto piú l'epoca è industrializzata. Sicché legge della costante svalutazione del valore stesso del capitale, con la quale si dà scacco alla legge della rendita e dell'interesse che se no porterebbe all'assurdo. Questa è anche la spiegazione della tesi», avanzata da Engels, «che nessuna fabbrica copre i suoi costi di produzione, sicché Proudhon non può rinnovare la società introducendo una legge che essa *au fond* segue già ora senza il suo consiglio»[2].

Questa lettera fa seguito a una discussione tra i due amici nel corso della quale Marx aveva formulato un progetto per provocare l'abbassamento dell'interesse istituendo «una Banca nazionale privilegiata col monopolio della *papiercurrency* e l'esclusione dell'oro e dell'argento dalla circolazione»[3]. Engels aveva obiettato che un simile piano avrebbe fatto fallimento di fronte alla necessità in cui si sarebbero trovati i

[1] K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, vol. 38, Roma 1972, pp. 339-42.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

piccoli commercianti di fare ricorso all'usura. L'aumento del circolante avrebbe favorito soltanto i grandi commercianti. Tuttavia il ragionamento di Marx non è privo di base. La tesi classica (anche di Ricardo) era che il circolante in carta moneta dovesse adeguarsi al movimento dell'oro e quindi aumentare quando l'oro affluiva in fase di espansione produttiva e di intensa esportazione di merci, diminuire in fase di depressione quando viceversa l'esportazione dell'oro era in aumento. Per Marx invece la banca avrebbe dovuto agire in questo secondo caso al contrario, favorendo, e non restringendo, le operazioni di scambio. In altre parole la richiesta di maggiore liquidità avrebbe dovuto essere soddisfatta. Agendo diversamente la banca avrebbe interferito «senza necessità», aggravando «la crisi di mercato che si stava sviluppando»[4]. Marx arrivava a questa conclusione in quanto riteneva che la intensificazione del movimento del circolante, sia in oro sia in carta moneta, non agisse come causa, ma come effetto «del maggior capitale messo in azione»[5]. La depressione avrebbe potuto essere efficacemente combattuta aumentando il circolante, cioè svalutando il capitale esistente, i debiti contratti, il saggio di interesse e la rendita e quindi riattivizzando il profitto a spese della ricchezza accumulata e legittimata nella forma proprietaria.

Engels condivide solo in parte questa proposta di Marx. Egli ritiene che già la depressione liberi in parte il circolante e agisca spontaneamente su di questo. È vero che nel corso della depressione la circolazione monetaria diminuisce sensibilmente «solo alla fine» e che «nell'insieme questo processo comincia spontaneamente all'inizio della depressione, anche se non si può indicarlo concretamente nei singoli casi»[6]. Engels non vede tuttavia l'utilità di intervenire entro la concatenazione spontanea dei vari movimenti di circolazione. Marx intuisce invece che un'azione sul tasso di interesse, non dettata dalle preoccupazioni immediate della banca, avrebbe potuto attenuare gli effetti della crisi commerciale perché la svalutazione del capitale avrebbe avuto effetti positivi sul saggio di profitto.

Come è noto, Marx si era occupato di questo problema della svalorizzazione nella *Miseria della filosofia*. In questo testo, seguendo Ricardo, aveva scritto che la legge del valore come misura del lavoro reale era anche «la legge di un *deprezzamento* continuo del lavoro... Si avrà un deprezzamento non solo per la merce portata sul mercato, ma anche

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 188.

per gli strumenti di produzione e per la fabbrica in tutto il suo complesso»[7]. Per contrastare questo ininterrotto processo di svalorizzazione, Marx aveva allora proposto una «inedita convenzione», che aveva a suo presupposto la somma totale delle forze produttive (lavoro immediato come indice delle possibilità produttive del lavoro accumulato) e la somma dei bisogni dall'altro. Scriveva a questo proposito:

> È proprio della natura della grande industria che il tempo di lavoro sia eguale per tutti. Quello che è oggi il risultato del capitale e della concorrenza degli operai tra loro, domani, eliminato il rapporto del lavoro col capitale, sarà il risultato di una convenzione basata sul rapporto tra la somma delle forze produttive e la somma dei bisogni esistenti. Ma tale convenzione è la condanna dello scambio individuale... Alla radice non si ha scambio dei prodotti, ma scambio dei lavori che concorrono nella produzione. È dal modo di scambio delle forze produttive che dipende il modo di scambio dei prodotti[8].

I rapporti sociali «prodotto degli uomini», che sono «autori e... attori della loro storia», sviluppano questa loro storia attraverso un triplice movimento: di «accrescimento» delle forze produttive, di «distruzione» dei rapporti sociali, di «formazione» di idee[9].

Nella società presente, fondata sul lavoro salariato, i tre modelli di razionalità qui indicati (accumulazione del sapere e della tecnica, e quindi valorizzazione; critica, distruzione, ristrutturazione del sapere e della tecnica, e quindi svalorizzazione; mutamento dei rapporti sociali, e quindi formazione di idee), funzionano sotto lo sprone della concorrenza. La condizione di base è lo sviluppo delle forze produttive (logica di accumulazione e di accrescimento). Ma questo si realizza entro i limiti capitalistici solo attraverso la concorrenza, cioè attraverso la continua distruzione (svalorizzazione) delle stesse forze produttive (vive o morte). Questo duplice movimento assume la forma storica del contrasto tra lavoro accumulato (divenuto proprietà privata) e creazione di nuovo profitto. La condizione positiva per la valorizzazione è certamente l'immissione nel sistema di nuova forza-lavoro. Tuttavia ciò non sarebbe sufficiente a conferire la mobilità necessaria al sistema, se non cooperasse la condizione negativa, cioè la svalorizzazione del lavoro vivo e del lavoro accumulato. In epoca di crisi il capitale non esita a ridimensionare se stesso. Il sistema produttivo capitalistico può funzionare perché la somma totale delle forze produttive presenti e passate (il lavoro sociale disponibile) è sottoposto a tensioni e antagonismi (riduzione del tempo di lavoro necessario alla riproduzione della forza-

[7] K. MARX, *Miseria della filosofia*, Roma 1949, p. 54.
[8] *Ibid.*, p. 63.
[9] *Ibid.*, p. 89.

lavoro e svalorizzazione del capitale accumulato). Il capitale è infatti «lavoro accumulato che serve come mezzo per una nuova produzione»[10].

In questi primi anni '50, che fanno da spartiacque tra il Marx critico della ideologia e teorico delle forze motrici della storia e il Marx critico dell'economia politica, l'attenzione riservata al problema della svalorizzazione del capitale, insieme come contraddizione interna e come strumento di vitalità del sistema, indica che Marx attribuisce grande importanza al fenomeno della concorrenza in connessione alla necessità della svalorizzazione e delle crisi. Nella lettera che abbiamo esaminato c'è anche qualcosa di piú e cioè l'indicazione di linee possibili di intervento entro il movimento negativo, presupposto di svalorizzazione. Un processo che avviene spontaneamente entro il sistema capitalistico può essere regolato consapevolmente, entro certi limiti, attraverso una politica economica. Proprio perché la società borghese istituzionalizza la proprietà privata e tende a farne la ragione di sicurezza e talvolta di vita degli individui proprietari, il capitale, che sta alla sua origine, deve di continuo ridimensionarne le proporzioni di valore. La storia, come luogo in cui si realizza l'accumulazione, diventa lo scenario di questa rappresentazione che fa della svalorizzazione della ricchezza lo strumento per procedere a produrne e accumularne di nuova. La filosofia del capitale è filosofia della crisi di ciò che storicamente è stato realizzato e, entro i limiti che derivano dalla riproduzione delle condizioni precedenti, di formazione di nuovi livelli di equilibrio. La condizione positiva di questo continuo squilibrio è che esso permetta sempre di nuovo di praticare l'accumulazione.

2. *Inflazione, salari e condizione positiva per l'accumulazione.*

Un abbozzo di spiegazione del rapporto tra variazione del valore monetario delle merci e movimenti del salario è in un'altra lettera di Marx ad Engels, scritta il 22 aprile 1868. Dice Marx:

> Voglio ora comunicarti *in breve* una «inezia» che mi è *venuta in mente* al solo guardare la parte del manoscritto sul saggio di profitto. Uno dei problemi piú difficili è con ciò risolto in maniera semplice. Si tratta di vedere come è possibile che, diminuendo il valore del denaro rispetto all'oro, il *saggio del profitto* sale e, aumentando il valore del denaro, cade... Se diminuendo il valore del denaro, il prezzo del lavoro non sale nella medesima proporzione, esso

[10] K. MARX, *Lavoro salariato e capitale*, Roma 1945, p. 29.

> *diminuisce*; il saggio del plusvalore salirebbe, e quindi, *all other things remaining the same*, salirebbe il saggio del profitto. L'aumento di quest'ultimo è dovuto (finché dura la *descendant oscillation* del valore del denaro) alla semplice diminuzione del salario, e la diminuzione di quest'ultimo alla circostanza che il cambiamento del salario si adegua solo lentamente al cambiamento del valore del denaro [1].

È qui posta in discussione da Marx, in relazione alle variazioni del saggio di profitto, la questione dell'inflazione dei prezzi. Questi mutano in tempi piú rapidi di quanto non possa mutare in modo corrispondente il costo della forza-lavoro. Si tratta di un problema che Marx aveva affrontato nel terzo libro del *Capitale*, dove aveva sostenuto che un aumento del valore monetario del saggio di profitto non poteva produrre un'effettiva riduzione dei salari, perché l'aumento doveva essere accompagnato «da un aumento dei salari e anche da un aumento dei prezzi delle merci che costituiscono il capitale costante» [2]. Nella lettera che abbiamo citato la questione viene ulteriormente precisata e una notazione nuova viene introdotta. Si tratta della diversità nei tempi di questo allineamento proporzionale, che provoca nei fatti un aumento del plusvalore, e quindi del profitto. Per un certo lasso di tempo il prezzo di mercato dei salari non si adegua al mutamento del valore nominale dei profitti e lo rende con ciò non piú solo nominale, ma reale. Inoltre Marx discute se il fenomeno abbia esaurito tutti i suoi effetti dopo che è avvenuto il livellamento tra prezzo del lavoro e valore del denaro. I teorici (compreso Ricardo) rispondono che a questo punto sia il salario che il profitto si esprimono in una maggiore quantità di denaro, e che quindi niente è cambiato; viceversa gli «specialisti che si occupano dei prezzi [cioè i pratici] ribattono coi fatti» [3]. Effettivamente se si suppone che «gli elementi, o alcuni elementi, della parte *costante* del capitale diminuiscano di valore in seguito alla crescente produttività del lavoro, di cui sono i prodotti», e se «la diminuzione del loro valore supera la diminuzione del valore in denaro», «il loro prezzo diminuirà malgrado il valore diminuito del denaro» [4].

La questione può essere espressa anche cosí: il tempo necessario a riequilibrare il rapporto tra plusvalore e salario è di norma utilizzato dal capitale per accrescere la produttività del lavoro in una data branca di produzione. Quando i prezzi, compresi quelli del salario, si riequilibrano, il saggio del plusvalore e quello del profitto risultano crescenti

[1] MARX e ENGELS, *Opere*, Roma 1975, vol. 43, p. 71.
[2] K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro terzo, Torino 1975, p. 256.
[3] MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 43, p. 72.
[4] *Ibid.*

in relazione a un contemporaneo, non rilevato sviluppo della produttività del lavoro. Il riequilibrio delle grandezze sembra avvenuto attraverso l'aumento del salario monetario fino al vecchio livello. Ma nel frattempo il vecchio equilibrio è stato di nuovo rotto, giacché nascostamente si è verificato un aumento della produttività del lavoro, che comporta una diminuzione del valore del capitale costante. L'effetto è un aumento del saggio di profitto. La combinazione di un sistema di scambio con la disponibilità di una migliore tecnologia produce modificazioni anche nei prezzi della parte costante del capitale. Una situazione limite si verificherebbe quando lo sviluppo tecnologico avesse provocato una diminuzione dei prezzi degli elementi del capitale costante (o almeno di alcuni di essi) che bilanciasse perfettamente l'aumento monetario. In questo caso la diminuzione del valore del denaro e quindi l'aumento dei prezzi di tutte le altre merci provocherebbe modificazioni opposte nel salario e nel plusvalore, lasciando immodificato il saggio di profitto. Inoltre, mentre il saggio di plusvalore alla fine del movimento oscillatorio si equilibrerebbe, si sarebbe verificato un aumento del saggio di profitto, tanto maggiore quanto «il valore del capitale costante diminuisse piú rapidamente che non il valore del denaro, e minore se piú lentamente»[5].

La produttività del lavoro, specialmente nelle industrie vere e proprie, riceve dunque un impulso «dal valore del denaro in diminuzione, dal semplice gonfiamento dei prezzi in denaro e dalla caccia internazionale generale alla massa del denaro aumentato»[6]. Estendendo il caso da una singola branca all'intero sistema produttivo, si può rilevare che

> la misura... in cui nell'un caso l'aumento del saggio di profitto con la diminuzione del valore del denaro e nell'altro la diminuzione del saggio del profitto con l'aumento del valore del denaro agisce sul *saggio generale del profitto* dipenderà in parte dall'*estensione relativa* dei particolari rami di produzione nei quali ha luogo il cambiamento, in parte dalla *durata* del cambiamento, perché l'aumento e la diminuzione del saggio di profitto entro particolari rami dell'industria hanno bisogno di tempo per incidere sugli altri. Se l'oscillazione ha solo breve durata rimane locale[7].

Nel caso esposto da Marx si combina con il modello dello scambio un riferimento diretto al tema dello sviluppo della produttività. Il ragionamento di Marx si basa sul presupposto che i movimenti apparenti di riequilibrio nascondano un'effettiva variazione del saggio di profitto, che nella pratica tende per lo piú ad aumentare. Per spiegare questa va-

[5] *Ibid.*, p. 73.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

riazione bisogna ipotizzare l'effetto combinato del mutamento dei rapporti di scambio sul prezzo del lavoro e la sua funzione di stimolo sullo sviluppo della produttività. Dietro al movimento monetario che tende all'equilibrio, agisce nascostamente e in modo divergente la tendenza, pressoché costante nella produzione capitalistica, a sviluppare la produttività del lavoro. Ciò gioca a favore del saggio di profitto.

Abbiamo qui *in nuce* due problemi che resteranno al centro della riflessione di Marx. In primo luogo il sistema di rapporti che consente di trasformare lo scambio tra capitale e forza-lavoro in condizione di base per mantenere e sviluppare proprietà privata, divisione del lavoro e dominio di classe; in secondo luogo quell'accrescimento della produttività del lavoro che, dati i presupposti sopra ricordati, gioca permanentemente a favore dei ceti dominanti. Le due questioni diventano in Marx l'unico problema del modo o dei modi in cui mutando i rapporti sociali, possa divenire possibile incanalare diversamente l'accrescimento della produttività del lavoro. Tutta la costruzione teorica di Marx è indirizzata a rendere visibili nelle complesse interrelazioni di scambio quelle che canalizzano lo sviluppo delle forze produttive verso un dominio di classe, e viceversa a fare intravedere come lo stesso rilievo attribuito nella analisi a questi canali non solo li renda visibili come tali, ma anche mostri che ad essi non è connessa alcuna necessità logica o naturale, ma una necessità storica che dipende dai presupposti fattuali assunti entro il sistema e assimilati da questo. Per questo l'analisi del sistema capitalistico non prescinderà mai in Marx dai rapporti giuridici e in particolare da quelli proprietari, e rifiuterà di porsi nell'ottica del riduzionismo ricardiano che fa degli esistenti rapporti di produzione quelli che rispecchiano in assoluto e senza intermediazioni o diaframmi lo sviluppo delle forze produttive. Essa d'altro canto non prescinderà mai dal problema ricardiano dello sviluppo delle forze produttive. Non si tratta soltanto di vedere come i vecchi rapporti di scambio riappaiano nella nuova condizione. Ciò potrebbe fare nascere l'illusione che, riducendone l'autonomia, essi possano lasciare via libera a una piú civile òrganizzazione della società (l'illusione di Proudhon). Si tratta invece di rendere possibile che nuovi rapporti sociali, piú liberi, rendano disponibili a tutti l'accresciuta produttività del lavoro.

3. *Sul potere borghese e sull'arricchimento dell'individuo umano.*

La svalorizzazione del capitale esistente e della forza-lavoro deriva dai rapporti di scambio; l'accrescimento della produttività del lavoro

deriva dall'interferenza entro lo scambio della scienza e della tecnica. Lo scambio si appropria della natura umana, come si appropria dell'intelligenza dell'uomo e della sua capacità di disporre delle cose. La riduzione della natura umana ai rapporti mercantili di scambio e l'identificazione dell'individuo umano con il proprietario privato non sono invenzioni di Marx, ma affermazioni ripetute e difese pressoché da tutti i filosofi della sua epoca. È Marx che sostiene criticamente che i «talenti naturali» umani sono cose diverse dalle attitudini delle specie animali. Essi infatti non sono la causa, quanto l'effetto della divisione del lavoro [1]. Al centro dell'attenzione di Marx è il pensiero degli *idéologues* e in particolare di Destutt de Tracy. Sia per quest'ultimo, sia per J. B. Say, la società è una serie di reciproci scambi e la produzione non può avvenire senza scambio. I ricardiani come James Mill hanno polemizzato contro il sistema monetario, ma questa polemica, dice Marx, non può «portarci ad alcuna vittoria decisiva, nonostante tutto il suo acume». Infatti

> se la rozza superstizione economica del popolo e dei governi si attiene alla *sensibile*, *tangibile*, *visibile* borsa del denaro, e quindi all'assoluto valore dei metalli nobili, cosí come crede che il loro possesso sia l'unica realtà della ricchezza; se poi l'economista illuminato ed esperto del mondo viene a dimostrare loro che il denaro è una merce come tutte le altre, il cui valore, quindi, come quello di ogni altra merce, dipende dal rapporto dei costi di produzione con la domanda, concorrenza, e l'offerta con la quantità o la concorrenza delle altre merci; a questo economista si replicherà giustamente che il valore *reale* delle cose è il loro valore di scambio e che, in ultima istanza, questo esiste nel denaro, cosí come il denaro esiste nei metalli nobili, che quindi il denaro è il *vero* valore delle cose e dunque la cosa piú desiderabile. Le dottrine dell'economista, in ultima istanza, tenderebbero a questa saggezza; solo che egli possiede la capacità di astrazione che gli consente di riconoscere questa esistenza del denaro in tutte le forme di merci e quindi di non credere al valore esclusivo della sua esistenza metallica ufficiale. L'esistenza metallica del denaro non è che l'espressione tangibile, ufficiale dell'anima del denaro che si cela in tutte le articolazioni delle produzioni e dei movimenti della società civile. L'opposizione degli economisti moderni al sistema monetario consiste soltanto nell'aver cosí concepito il *denaro* nella sua astrazione ed universalità [2].

E piú oltre Marx annota:

> L'economia politica... parte dal *rapporto dell'uomo con l'uomo*, in quanto rapporto del *proprietario privato col proprietario privato*. Se si presuppone l'uomo come *proprietario privato*, cioè come possessore esclusivo, che attraverso questo esclusivo possesso conferma la sua personalità e si distingue dall'altro uomo e, ad un tempo, si rapporta ad essa (la proprietà privata essendo

[1] K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere*, vol. 3, p. 345.
[2] MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 3, pp. 231-32.

la sua personale, *distintiva* e perciò essenziale esistenza), allora la *perdita* o il *trasferimento* della proprietà privata è una *alienazione* dell'*uomo* stesso e, insieme, della *proprietà privata*[3].

Il denaro «possiede la *qualità* di comprar tutto, la qualità di appropriarsi tutti gli oggetti; è cosí l'*oggetto* in senso eminente»[4]; poiché esso, «in quanto concetto esistente e attivo del valore, confonde e scambia tutte le cose, esso è cosí la generale *confusione* e *inversione* di ogni cosa, dunque il mondo sovvertito, la confusione e inversione di tutte le qualità naturali»[5].

Alla alienazione del denaro si contrappone l'uomo come ente oggettivo, cioè come un ente che ha bisogno di oggetti per perpetuare la propria esistenza naturale e ha bisogno di rapporti sociali per arricchire se stesso. Alla base dell'idea marxiana dell'uomo come ente oggettivo sta una nuova visione della oggettività, strettamente connessa al bisogno di oggetti, e una nuova idea dello scambio come rapporto sociale tra individui umani. Scrive Marx che «un ente che non sia esso stesso oggetto per un terzo non ha alcun ente come suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è niente di oggettivo»[6]. Allo stato attuale delle cose,

> la relazione *sociale* nella quale sto con te, il mio lavoro per il tuo bisogno, è... mera *parvenza*, cui la reciproca rapina fa da fondamento. L'intenzione di *rapinare* e di *frodare* sta inevitabilmente in agguato, essendo infatti il nostro scambio uno scambio egoistico, dalla tua parte come dalla mia, e tentando ogni egoismo di battere l'altro, ne segue necessariamente che noi cerchiamo di frodarci. La misura del potere che io concedo al mio oggetto sul tuo ha certamente bisogno del tuo *riconoscimento* onde poter diventare un effettivo potere. Il nostro reciproco riconoscimento del reciproco potere dei nostri oggetti è però una lotta, e nella lotta ha la vittoria chi possiede piú energia, piú forza, piú giudizio o abilità. Se è sufficiente la forza fisica, allora io rapino direttamente. Se il regno della forza fisica è tramontato, allora tentiamo di abbindolarci a vicenda[7].

La contrapposizione tra l'ente oggettivo umano e la realtà alienata dei rapporti mercantili, anch'essi oggettivi, ma ridotti a mera parvenza, non consiste in una regressione a una natura collocata prima e al di fuori dello scambio, ma in una riappropriazione della oggettività sociale alienata. Il punto di partenza è la nuova situazione per cui «ciascuno... si *comporta* effettivamente come l'altro lo considera...» La produzione

[3] *Ibid.*, p. 236.
[4] MARX, *Manoscritti economico-filosofici* cit., p. 350.
[5] *Ibid.*, p. 353.
[6] *Ibid.*, p. 365.
[7] MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 3, p. 245.

di un altro «*significa*, vuole *esprimere* l'*acquisto* del mio oggetto... Il nostro valore *reciproco* è per noi il valore dei nostri oggetti reciproci»[8].

Come superare questa situazione di alienazione, in cui il nostro potere si esprime nella possibilità di disporre del potere degli altri, in cui come il denaro cosí il rapporto di signoria-servitú è appena scrostato dai suoi aspetti piú immediati, ma «questa servitú reciproca dell'oggetto su di noi all'inizio dello sviluppo appare adesso anche realmente come rapporto di *signoria* e *schiavitú*»[9]? La risposta di Marx è che questo rapporto reciproco di utilizzazione è solo l'espressione ingenua del nostro rapporto essenziale, e che se noi potessimo ipotizzare di produrre come uomini, allora «il mio lavoro sarebbe *libera manifestazione* della *vita*». In realtà,

> nelle condizioni della proprietà privata, esso è *alienazione della vita*; infatti io lavoro per *vivere*, per procurarmi mezzi di vivere. Il mio lavoro *non* è vita. In secondo luogo, nel lavoro sarebbe quindi affermata la *peculiarità* della mia individualità, perché vi sarebbe affermata la mia vita *individuale*. Il lavoro sarebbe dunque *vera ed attiva proprietà*. Ma nelle condizioni della proprietà privata la mia individualità è alienata al punto che questa *attività* mi è *odiosa*, è per me un *tormento*, e solo la *parvenza* di un'attività, ed è pertanto anche soltanto attività *estorta* e impostami soltanto da un accidentale bisogno *esteriore*, e non da un bisogno *necessario interiore*[10].

In particolare da questo ultimo brano, che presenta in modo drastico la tematica dei bisogni come base del problema della libertà, come riappropriazione di una socialità che nella realtà storica è ancora involta in rapporti di signoria-servitú, si può intendere che Marx mostra con questa sua critica il rapporto proprietario come intrinseco a tutto il mondo dello scambio e a quello della ricchezza. Si sente assai rilevante l'influenza di Fourier. L'esercizio critico è concentrato, come dicevamo, sugli *idéologues* e sui «dottrinari». Per questi, facoltà umane e rapporti proprietari costituiscono un tutt'uno e la natura è sussunta e risolta entro il rapporto proprietario. La critica dello scambio, in questa accezione assai ampia, che è al centro delle pagine che abbiamo esaminato, è al tempo stesso la critica alla naturalizzazione di un determinato rapporto sociale, che appare intriso ancora di sotterranee presenze della figura del servo-padrone. Nella *Sacra famiglia* è riconosciuto che la riduzione «ideologica», «dottrinaria» e anche «positivistica» della individualità umana alla sua forma proprietaria ha trovato in Proudhon il suo critico piú acuto. Questi ha obiettato a A. Comte che dalla limitatezza

[8] *Ibid.*, p. 247.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*, pp. 247-48.

della «terra» non può derivare alcun diritto di proprietà. Comte avrebbe invece dovuto concludere che, proprio perché la disponibilità della terra è limitata, essa non può diventare oggetto di appropriazione. Dalla appropriazione «di acqua e di aria non deriva un danno per nessuno perché ne resta sempre abbastanza, essendo esse illimitate. Il godimento della terra deve quindi di necessità, nell'interesse universale, essere regolato»[11]. La natura è un presupposto per le capacità produttive che sono tutte create dall'uomo quando sia data la materia come un presupposto[12]. Ma la critica di Proudhon è limitata. Essa investe tutti i rapporti economici escludendo il *tempo di lavoro* e il *materiale del lavoro.* Egli accetta acriticamente di fare del *tempo di lavoro*, «esistenza immediata dell'attività umana in quanto attività, la misura del salario e della determinazione di valore del prodotto». In tal modo egli rende decisivo entro l'economia politica il *lato umano* (giudizio che Marx riferirà pressappoco con le stesse parole a Ricardo), ma reintegra l'uomo nei suoi diritti «in un modo ancora economico-politico e quindi contraddittorio»[13]. La critica proudhoniana dell'economia politica «riconosce tutte le determinazioni essenziali dell'attività umana, ma le riconosce solo in una forma alienata, estraniata». Per questo essa «trasforma il significato del tempo per il *lavoro umano* nel suo significato per il *salario del lavoro*, per il lavoro salariato»[14].

Con tutto il rispetto per i critici che hanno visto il rapporto tra il Marx giovane e il Marx maturo come passaggio da interessi filosofici a interessi scientifici o da una visione umanistica dell'uomo a una considerazione strutturale dei rapporti sociali, va detto che il carattere peculiare della prima critica svolta da Marx nei confronti della società borghese consiste nell'attacco complessivo al blocco tra rapporti proprietari e loro mobilizzazione nell'economia politica, per sottoporre gli uni e l'altra alla medesima critica. La ricchezza immobiliare, il denaro, la proprietà che si esercita sul lavoro e sui prodotti del lavoro, il loro scambio sono tutti rapporti proprietari. La diversità della loro fenomenologia non deve trarre in inganno. La socialità dello scambio presuppone questi rapporti in cui si cela un potere. In questi anni Marx non si pone il problema dello sviluppo delle forze produttive come strumento di liberazione. Ricardo e i ricardiani sono coloro che hanno dato dei rapporti proprietari una definizione piú moderna, che coinvolge ap-

[11] F. ENGELS e K. MARX, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Roma 1967, p. 54.

[12] *Ibid.*, p. 56.

[13] *Ibid.*, p. 59.

[14] *Ibid.*, p. 60.

punto il tempo di lavoro. Proudhon si è limitato a scrostare i rapporti proprietari e quindi la figura del servo-padrone dai suoi caratteri piú arcaici. La ricerca di una soluzione piú radicale non va però nella direzione di riconoscere nello sviluppo delle forze produttive almeno una condizione per la rivoluzione comunista: all'opposto, l'economia politica (Ricardo) dà una rappresentazione piú conseguente della ricchezza borghese. Certo nell'*Ideologia tedesca* la consapevolezza che il mondo è stato trasformato dall'industria, è assai forte. La piú semplice certezza sensibile, dice Marx, è il risultato di «uno sviluppo storico-sociale dell'industria e del lavoro umano» [15]. L'uomo è attività sensibile. Sono gli individui umani viventi nella loro connessione sociale che hanno sussunto nella storia la loro stessa animalità. La coscienza gregale dell'uomo «perviene a uno sviluppo e a un perfezionamento ulteriore in virtú dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione, che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno» [16]. Le possibilità sociali dell'uomo si moltiplicano, ma dando luogo a «un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli» [17].

Tra le due grandi scuole del diritto, l'una delle quali considera il potere come fondamento di ogni regolazione dei rapporti tra gli uomini, e l'altra che fa derivare le leggi dalle volontà, Marx si schiera decisamente con la prima. Il potere che si espande sulle masse degli uomini e le domina è assai piú articolato che non lo Stato. Se si prende «il potere come base del diritto, come fanno Hobbes e gli altri, il diritto, la legge, ecc. non sono altro che sintomo, espressione di *altri* rapporti, sui quali riposa il potere dello Stato» [18]. Oltre che nello Stato il potere promana (come abbiamo già visto) dai ceti proprietari e inoltre dai «ceti teologici». Il lavoro intellettuale deve assumere nel modo di produzione capitalistico forme peculiari. Le diverse funzioni «si presuppongono reciprocamente,... i contrasti nella produzione materiale rendono necessaria una soprastruttura di ceti ideologici la cui attività (sia essa buona o cattiva), è buona perché è necessaria; ... tutte le funzioni sono al servizio del capitalista e tendono al suo bene; ... perfino le produzioni intellettuali piú elevate possono essere apprezzate e *giustificate* agli occhi del borghese solo se vengono rappresentate e indicate come produt-

[15] K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca. Critica della piú recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner*, Roma 1958, p. 16.
[16] *Ibid.*, p. 21.
[17] *Ibid.*, p. 24.
[18] *Ibid.*, p. 303.

trici dirette di ricchezza materiale»[19]. Prendendo spunto dalle lezioni tenute da H. Storch al granduca Nicola, Marx nota che, secondo lo Storch, «il medico produce salute»[20]. Ma obietta:

> Si può dire altrettanto bene che la malattia produce i medici, l'ignoranza i professori e gli scrittori, la mancanza di gusto i poeti e i pittori, l'immoralità i moralisti, l'incredulità i predicatori e l'insicurezza generale i governi. In realtà questa maniera di dire che tutte queste attività, questi servizi... producono un valore d'uso reale o immaginario, viene ripresa dagli scrittori successivi per dimostrare che essi sono lavoratori produttivi... nel senso smithiano, cioè che essi producono direttamente non i prodotti della loro propria specie..., ma i prodotti del lavoro materiale e che quindi producono direttamente ricchezza[21].

Lo stesso modo di presentare il proprio lavoro come produttivo, in senso smithiano, è in Nassau Senior. Questi, di fronte al «borghese», esprime «il servilismo che consiste nel rappresentare tutte le funzioni come se fossero al servizio della produzione della ricchezza per lui...» Di fronte agli operai esprime la tesi «che la grande quantità di prodotti consumata dagli improduttivi rientra completamente nell'ordine delle cose, perché questi contribuiscono alla produzione della ricchezza quanto gli operai, anche se vi contribuiscono nel loro modo particolare»[22]. Marx vuol cosí mettere in rilievo un nuovo clima intellettuale rispetto all'epoca di Adam Smith. Riferendosi a Pellegrino Rossi, osserva:

> Occupandosi della divisione del lavoro, lo Smith spiega come queste operazioni si ripartiscano tra persone differenti, e il prodotto, la merce, è il risultato del lavoro che esse compiono in cooperazione, non del lavoro di una sola persona tra di loro. Ma la preoccupazione dei lavoratori «intellettuali» alla Rossi, è di giustificare la grossa porzione della produzione materiale che essi ricevono[23].

È importante sottolineare questa differenza di clima intellettuale per capire anche alcune delle posizioni teoriche di Marx. In primo luogo il suo modo di misurare ciò che – riprendendo la tradizione smithiana – Marx chiama le «false spese di produzione». Secondo Smith, «lo Stato, la Chiesa sono giustificati solo nella misura in cui sono comitati d'amministrazione o di gestione degli interessi comuni dei borghesi produttivi; e i loro costi, poiché appartengono in sé e per sé alle spese accessorie di produzione (*faux frais de production*), devono essere ridotti al minimo indispensabile. Questa concezione ha importanza storica per il suo aspro contrasto sia con la concezione del mondo antico, in cui il

[19] K. MARX, *Teorie sul plusvalore. Libro quarto del «Capitale»*, Roma 1961, vol. I, p. 447.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, p. 452.
[23] *Ibid.*, p. 458.

lavoro materialmente produttivo porta il marchio della schiavitú e viene considerato come un semplice piedistallo per il cittadino ozioso (*citoyen oisif*), sia con la concezione della monarchia assoluta o aristocratica uscita dal dissolvimento del Medioevo, che il Montesquieu, il quale ne è ancora dominato egli stesso, esprime cosí ingenuamente nel passo seguente (*Esprit des lois* VII 4): "se i ricchi non spendono molto i poveri moriranno di fame"»[24]. La borghesia, con Adam Smith ha cambiato questo rapporto, ma appena la borghesia è divenuta padrona del campo «e da un lato si è impadronita essa stessa dello Stato, dall'altro lato è addivenuta a un compromesso con gli antichi depositari del potere, non appena ha riconosciuto i ceti ideologici come carne della propria carne, e li ha dovunque trasformati in suoi funzionari, adeguati a essa; non appena la borghesia stessa non si contrappone piú a questi come rappresentante del lavoro produttivo, ma i veri e propri lavoratori si ergono di fronte a essa e l'accusano a loro volta di vivere della laboriosità altrui, non appena essa si è sufficientemente raffinata, fino al punto da non immergersi completamente nella produzione, ma da desiderare anche un consumo raffinato; non appena gli stessi lavori intellettuali, in misura sempre crescente, vengono compiuti al suo *servizio*, entrano al *servizio* della produzione capitalistica, le cose mutano aspetto ed essa cerca di giustificare "economicamente" dal proprio punto di vista, ciò che prima combatteva criticamente»[25].

Ciò che preme sottolineare è l'importanza che il rapporto tra ceti produttivi e improduttivi ha in vista di una fissazione dei diversi modi di produzione e dei rapporti sociali che loro corrispondono. È qui, come vedremo, una delle chiavi fondamentali di comprensione del materialismo storico. Il mistero che un prodotto del lavoro cela è dato appunto dai rapporti di produzione da cui esso esce come «cosa». Un vestito è un vestito. Ma fatelo confezionare nel modo corrispondente «a uno scambio in cui le figure dell'imprenditore e del lavoratore sono separati» e «avrete la produzione capitalistica e la moderna società borghese»; fatelo confezionare nel modo corrispondente alla produzione per il consumo diretto e «avrete una forma di lavoro manuale che si accorda con gli stessi rapporti di produzione asiatici o con quelli medievali»[26]. In secondo luogo preme sottolineare che la pressione dei ceti intellettuali per vedere riconosciuta una loro funzione produttiva è in se stessa erronea, ma storicamente importante. Essa rappresenta un

[24] *Ibid.*, p. 466.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 459.

elemento discriminante tra l'epoca di Adam Smith e quella dei Garnier e degli Storch, degli *idéologues* e dei positivisti.

Nell'*Ideologia tedesca*, che è il testo fondamentale in cui questa problematica viene espressa, ma che è anche deviante perché appunta i suoi strali ancora sulla interpretazione e trasformazione speculativa della filosofia degli *idéologues*, è detto in un passo fondamentale che la società civile «è il vero focolaio, il teatro di ogni storia»[27]. Il potere della società civile si esprime come «una mano invisibile», che ha preso a dominare al di sopra e al di fuori degli individui. Oggetto della critica di Marx (come di Owen e di Fourier) è la dipendenza universale imposta dalla mano invisibile del commercio. La salvezza può stare solo «nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e lo hanno domato come forza assolutamente estranea»[28]. Nell'*Ideologia tedesca* le forze produttive sono comprese come espressione della attività umana e ne ritmano la storia. Nella società capitalistica, come la vede Marx a questo momento, il rapporto tra la creatività umana e i suoi prodotti tende a scomparire, perché dappertutto si inframette un rapporto utilitario. Per questo aspetto Destutt de Tracy è al centro della riflessione critica di Marx: egli identifica proprietà e personalità umana in generale[29]. Bisogna, dice Marx, riconoscere «la sua franchezza e impudenza». Effettivamente un borghese «crede di essere un individuo solo in quanto è un borghese»; ma l'identificazione teorica della proprietà del borghese con la individualità umana e insostenibile[30]. In modo del tutto conforme J. Bentham, l'ideologo inglese per eccellenza, insinua sempre l'interesse «tra sé e le manifestazioni della sua vita»[31]: a ciascuna facoltà umana «si richiede un prodotto a essa estraneo»[32]. La creatività umana è sottomessa a rapporti utilitari, la cui suprema espressione materiale è il denaro, «il rappresentante dei valori di tutte le cose, uomini e rapporti sociali»[33].

Cosí, la critica dell'alienazione umana è in ultima analisi critica dei rapporti utilitari di tipo mercantile. In questa critica Ricardo svolge già un ruolo importante perché permette a Marx di interpretare tutto il complesso dei rapporti sociali borghesi come espressione di un vasto sistema di potere ben articolato nelle sue strutture (da quelle proprietarie

[27] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 26.
[28] *Ibid.*, p. 28.
[29] *Ibid.*, p. 210.
[30] *Ibid.*, p. 211.
[31] *Ibid.*, p. 195.
[32] *Ibid.*, p. 400.
[33] *Ibid.*

a quelle statali, fino a quelle dei ceti ideologici), che ha però nella forma della ricchezza in generale la sua sostanza. Per questo Ricardo è piú avanti di Proudhon, perché la sua idea della ricchezza è piú astratta, può comprendere in sé un numero maggiore di forme particolari. Tuttavia questa interpretazione del contributo apportato da Ricardo all'economia come scienza, pur restando un punto di approdo permanente del pensiero di Marx, fa del ricardismo un momento interno di questa generale mobilizzazione concettuale della ricchezza, che, resa astratta, può comprendere tutti quei nuovi contenuti di dominio e di potere che la forma trasformata della figura servo-padrone consente. La ricerca di Marx non abbandonerà mai questa linea interpretativa: non per niente anche *Il capitale* partirà dalla ricerca sulla merce e da quella sul valore. Il valore è appunto il materializzarsi entro lo scambio dei rapporti di dominio e di potere che lo condizionano.

E tuttavia nelle ricerche degli anni '50 si fa strada in Marx una nuova convinzione. La nuova idea è che Ricardo, pur avendo accettato pienamente la forma sociale dello scambio, abbia avvertito che l'elemento fondamentale e primario era l'accrescimento della produttività del lavoro e che questo tendeva a entrare in contraddizione con la presupposta forma dello scambio. Di ciò non vi è traccia nel Marx giovane. La sua critica del sistema dello scambio è la critica dei rapporti utilitari che si sovrappongono come rapporti estranei ai bisogni di quell'ente oggettivo che è l'uomo. Il nuovo fattore (l'accrescimento della produttività del lavoro), interferendo con i rapporti sociali, ne mostra l'insostenibilità nel lungo periodo. Esso autonomizza il valore del tempo libero, sottrae il tempo di lavoro alla sua funzione di condizione primaria della ricchezza, crea la condizione materiale per il formarsi di ricche individualità di massa.

Marx si è sforzato di unificare i due filoni della sua ricerca, e di fatto *Il capitale* è il risultato di questo sforzo di unificazione. Tuttavia proprio su tale saldatura si è sempre esercitata la critica. Il Marx «profeta», «umanista», «filosofo» è sempre stato quello che ha sottoposto a critica i rapporti borghesi di produzione e di scambio. Il Marx scienziato è colui che ha accolto da Ricardo il tema dell'accrescimento della produttività del lavoro. La saldatura, per cui il «tempo liberato» diveniva la condizione materiale per la critica teorica e pratica e del sistema dello scambio, non è stata vista in tutta la sua pienezza. Politicamente ciò ha lasciato spazio al sistema capitalistico e in generale ha reso difficile il problema di riconoscere il nesso tra socialismo e libertà. Eppure solo dall'accostamento dei due filoni poteva derivare il completamento del programma di ricerca di Marx che, come è noto, si estendeva alla

politica, alla teoria dello Stato, a quella dell'individuo. In questo senso, dopo avere sviluppato il tema della contraddizione tra i rapporti di proprietà e le forze produttive materiali, e dopo avere dettato le regole della nascita, della vita e della morte delle formazioni sociali, Marx concludeva la *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* con queste parole:

> A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale... Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana [34].

Questa diagnosi del processo di trasformazione sociale resterà un dato acquisito per Marx. Egli la ripeterà in una pagina del *Capitale*, dove è fatta oggetto di critica la concezione che considera come storici solo i rapporti di distribuzione, e non quelli di produzione. Questa concezione – particolarmente in J. Stuart Mill – si fonda

> sulla confusione e sulla identificazione del processo sociale, con il processo lavorativo semplice, che deve compiere anche un uomo artificiosamente isolato, senza alcun aiuto sociale. In quanto il processo lavorativo è soltanto un processo fra l'uomo e la natura, i suoi elementi semplici rimangono identici in tutte le forme dell'evoluzione sociale. Ma ogni determinata forma storica di questo processo ne sviluppa la base materiale e le forme sociali. Quando è raggiunto un certo grado di maturità, la forma storica determinata vien lasciata cadere e cede il posto a un'altra piú elevata. Si riconosce che è giunto il momento di una tale crisi quando guadagnano in ampiezza e in profondità la contraddizione e il contrasto tra i rapporti di distribuzione, e quindi anche la forma storica determinata dei rapporti di produzione ad essi corrispondenti, da un lato, e le forze produttive, capacità produttive e sviluppo dei loro fattori dall'altro. Subentra allora un conflitto fra lo sviluppo materiale della produzione e la sua forma sociale [35].

In piú rispetto al passo citato sopra, vi è – in questa seconda rappresentazione teorica della trasformazione delle forme storiche – il riferimento alla capacità produttiva (cioè al lato soggettivo delle forze produttive). Inoltre i conflitti nell'ambito della distribuzione sono assunti come segni di una crisi piú profonda.

Quest'ultimo aspetto della questione andrebbe ricordato a coloro che anche oggi riducono la ragione della conflittualità alla sola sfera della distribuzione della ricchezza. In realtà è in gioco anche il modo

[34] La si veda in appendice a MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 958.
[35] *Ibid.*, libro terzo, p. 1185.

di produzione cui Marx fa riferimento citando uno scritto anonimo su *Competition and Cooperation* [36]. La sua opinione è che lo sviluppo della produttività del lavoro crei le condizioni materiali per la trasformazione storica di un modo di produzione fondato sulla competizione in uno fondato sulla cooperazione. Non è piú solo l'alienazione (condizione negativa) che entra in discussione: è anche la riappropriazione (come condizione positiva derivante dalla possibilità di indirizzare i nuovi livelli raggiunti dalla produttività del lavoro verso una libera associazione di produttori). L'economia segnala la condizione materiale della libertà e anche indica la via della sua realizzazione, se i suoi presupposti sono sottoposti a critica. Tuttavia l'idea che essa segnali anche il massimo di alienazione dei rapporti proprietari e rappresenti anche il punto di approdo del loro ammodernamento, interferisce di continuo con la prima possibilità. Di fatto tale interferenza rappresenta il delinearsi del campo della lotta delle classi e delle ragioni di tale lotta.

4. *Sviluppo produttivo e circolazione monetaria.*

Il denaro comprende, secondo Marx, tre determinazioni. In primo luogo esso va concepito come misura ideale, attribuzione di prezzo alle merci. A questo livello il prezzo è un presupposto della circolazione, una possibilità che non necessariamente si realizza. Perché questa possibilità diventi realtà, la merce deve effettivamente circolare, «realizzarsi». Come pure misure ideali, cioè come prezzi relativi attribuiti alle merci prima della loro effettiva circolazione, le merci sono tutte quante comparabili sulla base del lavoro sociale di cui sono la materializzazione. Nella realtà del processo di scambio esse devono essere misurate nel denaro. A questo secondo livello il rapporto non è piú «ideale». Le merci, il denaro possono essere intralciati nel loro misurarsi reciproco da circostanze accidentali (una rivoluzione di valore delle merci o del denaro o movimenti che investono entrambi). Gli economisti (Ricardo, Say, James Mill, ecc.) tendono a unificare questi due momenti. Essi fanno del rapporto venditore-compratore un rapporto puramente riflessi-

[36] Lo scritto di cui qui si tratta è intitolato: *A Prize Essay on the Comparative Merits of Competition and Cooperation*, London 1834. Questo scritto anonimo rappresentava con estremo realismo quella condizione per cui se le macchine diminuiscono il costo dei beni necessari alla vita, esse «rendono piú a buon mercato anche l'operaio» (*ibid.*, p. 27). Altrove esso mostrava come il contributo delle parrocchie era stato utilizzato per mantenere la concorrenza tra i telai meccanici e quelli a mano: «La competizione tra telaio a mano e telaio meccanico è mantenuta con la tassa dei poveri». I lavoratori sono ridotti «da artefici rispettabili e in un certo grado indipendenti a esseri miserabili e striscianti che vivono del pane avvilente della carità» (*ibid.*, p. 29).

vo, espressione di una identità. In tal modo, negando la scissione dei due concetti e la separazione dei due momenti, soffocano sul nascere il principio di vita delle crisi, leggono armonie là dove sono i germi delle contraddizioni. Storicamente è questa scissione che ha fatto dei ceti mercantili una corposa realtà separata. Lo scambio non è in sé un fatto esclusivamente capitalistico; come non lo sono i fenomeni di generale caduta o rialzo dei prezzi. Il fenomeno diventa capitalistico quando il denaro diventa il *rappresentante* della ricchezza generale. A questo punto, alla idealità del prezzo come misura, alla realtà dello scambio come incontro-scontro dei prezzi su un mercato, si aggiunge il fenomeno tipicamente mercantile della *autonomizzazione* del denaro come equivalente della ricchezza generale, come *tesoro*.

Dopo che è apparsa questa terza determinazione, il denaro non può piú essere presentato come una macchina di scambio, un congegno che fa circolare la ricchezza. Esso è l'oggetto della brama di arricchimento, la fonte del rapporto proprietario. Per questo suo terzo aspetto, Marx ridà significato ai grandi teorici del mercantilismo (W. Petty e P. Boisguillebert), anche se riconosce il loro feticismo. La moderna economia politica ha criticato questo feticismo, in realtà raffinandolo senza mai liberarsene interamente. I rapporti proprietari, oggetto delle brame di arricchimento, non sono affatto venuti meno. Le soprastrutture giuridiche, le ideologie avvicinano tutte le attività umane (anche quelle che le sono estranee) alla forma dei rapporti proprietari. È perché esiste lo sprone a possedere che la società borghese moderna adatta le sue forme a tale impulso. Ne risulta mobilizzazione potenzialmente integrale del possesso. La proprietà borghese è sottoposta alle rivoluzioni di valore, cioè al vincolo di poter essere costretta a rientrare nel movimento dei rapporti di scambio. D'altro canto l'impulso all'autonomizzazione della ricchezza, cioè la tendenza a stabilire il rapporto proprietario e ad esercitare il relativo potere, è lo sprone da cui lo scambio stesso dipende.

Il modello semplice qui esposto (ma quello piú complesso che coinvolge il capitale riproduce anche se in forma piú elaborata questo processo semplice), viene dunque costruito da Marx partendo dalla *idealità* o *generalità* dei prezzi (valori), per passare alla *accidentalità-particolarità* dello scambio in cui i prezzi devono realizzarsi come valori di scambio, per passare infine alla *sostanza* del valore di scambio che fuoriesce dal processo, si autonomizza da questo e ne è il fine e lo sprone. Si parte dalla *idealità* iniziale (la ricchezza come somma di prezzi), che si realizza caricandosi di accidentalità nello scambio reale, e fuoriesce come denaro che si è valorizzato. La natura del problema può essere chiarita

in un confronto con Ricardo. Questi riconosce che nell'economia politica si ha a che fare con il valore di scambio, ma si limita poi a parlare di distribuzione del prodotto, «come se nel caso della ricchezza fondata sul valore di scambio si avesse a che fare soltanto con il valore d'uso, e il valore di scambio fosse solo una forma cerimoniale» [1]. Egli giunge alla conclusione che la ricchezza aumenta solo nella sua forma materiale, cioè come valore d'uso. Ma obiettivamente quando aumentano il plusvalore relativo e il capitale in assoluto, aumenta anche il valore di scambio in quanto tale, il denaro in quanto tale. La valorizzazione crea valore di scambio, che non è affatto un «equivalente di valori di scambio esistenti o anche di tempo di lavoro esistente» [2].

Per Ricardo «il valore di scambio dei prodotti diminuisce nella medesima proporzione in cui viene accresciuta la forza produttiva di una data quantità di lavoro (di una data somma di capitale e lavoro) e la produzione raddoppiata ha ora il medesimo *valore* che precedenza aveva la metà di essa» [3]. È già stabilito a priori che si possa vendere una certa quantità di prodotti del lavoro e che si possa vendere una massa raddoppiata di quella stessa merce. Ma l'aumento della massa è solo un mezzo per determinare un'eccedenza di valore. Se è vero che il valore è relativo, è anche vero che, «perché il valore del profitto aumenti, dev'esserci una terza cosa il cui valore diminuisce... L'eccedenza non consiste in questo scambio, sebbene si realizzi soltanto in esso. Consiste nel fatto che... il valore del salario diminuisce nella stessa misura in cui aumenta la forza produttiva del lavoro» [4]. Inoltre lo scambio è decisivo per la realizzazione, cioè per passare dalla idealità dei prezzi alla realtà del mercato che determina le loro reciproche frizioni. Lo scambio, cioè, «trova dei limiti nei mezzi e nei bisogni degli altri per ogni merce *determinata* che può essere prodotta in un paese e perfino in un dato mercato sul mercato mondiale» [5]. Alla produzione deve cioè fare riscontro una controproduzione, una domanda attiva. Ricardo si libera del problema sostenendo che il capitale può sempre essere spostato verso *qualche* altra specie di merce: ma, osserva Marx, è «appunto nel "qualche" che risiede il problema» [6]. Inoltre, mentre Ricardo parla sempre di un capitale che, se si sottrae da un ramo produttivo, si getta in un altro, spesso il capitale «consiste in gran parte nel poco patrimonio fisso», e questo

[1] K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus, Torino 1976, p. 285.
[2] *Ibid.*, p. 305.
[3] *Ibid.*, p. 979.
[4] *Ibid.*, p. 1011.
[5] *Ibid.*, p. 1014.
[6] *Ibid.*, p. 1015.

si distrugge quando il lavoro viene sciolto dal suo legame con esso[7].

Riassumendo, Marx discute Ricardo perché egli ha cancellato la terza determinazione del denaro e ha fortemente spostato la seconda verso la prima. Per un lato, la brama del denaro è divenuto il normale funzionamento di un sistema in cui il profitto è solo indice di produttività; per l'altro, le determinazioni relative di valore, quali si esprimono nel movimento dei capitali, sono riportate all'indietro sul terreno di una «idealità» che ne attenua le contraddizioni. Il sistematico aumento della produttività del lavoro si concilia senza problemi con il mercato. Riducendo denaro e capitale a strumenti di una circolazione, per molti aspetti ideale, si dimentica la fuoriuscita (autonomizzazione) del denaro come scaturigine di rapporti di proprietà e di potere storicamente determinati. Marx legge la teoria ricardiana dell'accresciuta produttività del lavoro con la lente del mercantilismo moderno di J. D. Steuart[8], non come una macchina di funzionamento del processo organico sociale (appunto lo scambio); ma come il luogo di formazione della brama di potere dei ceti dominanti. Il «mercantilismo» resiste per questo aspetto al «riduzionismo» ricardiano.

5. *Sulla produzione e sulla circolazione in generale.*

Abbiamo già ricordato un passo del *Capitale* in cui Marx accenna al fatto che, «in quanto il processo lavorativo è soltanto un processo fra l'uomo e la natura, i suoi elementi semplici rimangono identici in tutte le forme dell'evoluzione sociale». Marx aggiunge subito dopo che «ogni determinata forma storica di questo processo ne sviluppa la base materiale e le forme sociali»[1]. È quasi lo stesso discorso che Marx ripete nella sua lettera a Kugelmann dell'11 luglio 1868 (ma sarà un'affermazione che, come vedremo, ripeterà anche altrove):

> L'analisi dei rapporti reali, data da me, conterrebbe la prova e la dimostrazione del reale rapporto di valore anche se nel mio libro non vi fosse nessun capitolo sul «valore». Il cianciare sulla necessità di dimostrare il concetto di valore è fondato solo sulla piú completa ignoranza sia della cosa di cui si tratta, sia del metodo della scienza. Che sospendendo il lavoro non dico per un anno, ma solo per un paio di settimane, ogni nazione creperebbe, è una cosa che ogni

[7] *Ibid.*, p. 1005.

[8] «Lo Steuart è l'espressione *razionale* dei sistemi monetario e mercantilistico» (MARX, *Teorie sul plusvalore* cit., vol. 1, p. 126). In realtà Steuart è tutto immerso nella illusione del *profit upon alienation*, ma non bisogna dimenticare che questa illusione è una necessità per il sistema capitalistico, che presenta come scambio l'appropriazione gratuita della forza-lavoro.

[1] MARX, *Il capitale* cit., libro terzo, p. 1185.

bambino sa. E ogni bambino sa pure che la quantità di prodotti corrispondenti ai diversi bisogni, richiedono quantità diverse quantitativamente definite del lavoro sociale complessivo [2].

Questo testo è stato particolarmente segnalato come indizio di un permanente naturalismo di Marx. Alla categoria di produzione in generale è stato attribuito il significato di un'astrazione che designa il contenuto materiale di ogni forma di produzione, che resta perciò costante e inalterato attraverso i mutamenti. Non vi è dubbio che vi sia in Marx la ragionevole idea che tutte le società sono produttrici di valori d'uso, di beni che permettono il ricambio originario della specie umana con la natura. Cambiano le forme di questa appropriazione, permane il contenuto. La società capitalistica borghese è appunto una forma di organizzazione sociale che fa della valorizzazione della ricchezza il mezzo per accrescere la disponibilità dei mezzi di scambio. In ciò la sua specificità, le barriere poste dai rapporti sociali al modo di produzione, la crisi da cui è di continuo minacciata.

Vorremmo per altro sottolineare il fatto che il «generale» non ha in Marx questo solo significato. Marx si serve ai suoi propri fini della grammatica che gli era offerta dalla logica di Hegel e in particolare dalla logica del concetto con le sue tre determinazioni di *generale* o *universale*, *particolare* e *individuale*. Quando imposta la sua analisi come ricerca sul *capitale in generale*, Marx presuppone che tutte le potenzialità storiche contenute nel concetto di «capitale» siano sviluppate o sviluppabili. La particolarità e l'individualità non sono solamente note del concetto generale, sono anche momenti che lo contraddicono o, come è il caso dell'«individuale», lo «tolgono» dall'astrattezza dell'universalità. Cosí nell'ambito del *particolare* stanno la concorrenza e le crisi; nell'ambito dell'*individuale* è riconoscibile la via di uscita dal sistema capitalistico come formazione dell'«individuo sociale». L'oggetto specifico della ricerca di Marx è certo il capitale in generale, cioè il capitale di cui è ipotizzata la capacità di sviluppare tutte le proprie potenzialità. Solo cosí Marx pensava di poter misurare la capacità di resistenza del modo di produzione, lo sviluppo della sua logica interna in presenza di barriere e contraddizioni che ne definivano il concetto. Tuttavia il capitale in generale o il capitale secondo il suo concetto non è la definizione del significato di un nome. Se parlare di capitale ha un senso (e non è produzione semplice che si ritrova in tutte le epoche), esso si può definire solo entro la storia, riconoscendo nei fatti gli elementi dalla cui articolazione il capitale stesso ha preso le mosse. Il capitale presup-

[2] MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 43, pp. 597-98.

pone determinate realtà sociali che, prese isolatamente non sono capitale, ma lo divengono al momento in cui entrano in rapporto tra loro e imprimono alla società un certo movimento. I presupposti del capitale sono allora «posti» entro di esso, ne costituiscono il fondamento e si sviluppano nella misura che è consentita da quel fondamento o base.

Questi presupposti sono di origine sociale, non sono cioè le semplici condizioni tecniche della produzione divenute socialmente disponibili. Implicano invece l'esistenza di classi e lo sfruttamento dell'una sull'altra. Questo nel linguaggio di Marx si può esprimere nell'indicazione che il capitale non è una forma assoluta di produzione, ma una forma di produzione *storica*, tale cioè che gli elementi della sua genesi divengono le condizioni «naturali» da cui è frenato lo sviluppo delle forze produttive. Tuttavia esso manifesta la tendenza a una forma assoluta di produzione, e questa tendenza viene espressa dal capitale nelle sue forme peculiari, connesse alla brama di arricchimento di cui già si è fatta parola. Il capitale è cosí una realtà particolare che manifesta una tendenza universale. Nel confronto tra Ricardo e Sismondi, il primo è colui che ha compreso di piú la «tendenza universale» del capitale, il secondo la sua «limitatezza particolare» come realtà fattuale di base[3]. Per Ricardo la capacità di superare ostacoli è «nella natura del capitale». Sismondi scopre le contraddizioni e vorrebbe limitarle con ostacoli esterni alla produzione di natura etica, giuridica, ecc. Ricardo accentua il lato della «universalità», sublimando la produzione semplice, che come tale è anche nella produzione capitalistica, a *produzione in generale* quando appunto sia investita dalla tendenza all'assoluto propria del capitale. Per questo, per non concedere che il capitale incorra in crisi, Ricardo deve prescindere «da tutte le sue proprietà specifiche, dalle sue determinazioni concettuali e concepire la produzione capitalistica come una produzione semplice per il valore d'uso immediato»[4]. R. McCulloch, James Mill, J. B. Say, come abbiamo già ricordato, identificano immediatamente domanda e offerta. Il momento della valorizzazione, dell'autonomizzazione del valore di scambio viene espunto, e produzione e consumo si identificano, come se ci si trovasse di fronte a una forma assoluta di produzione e non a una forma storica e determinata.

A evitare malintesi vale la pena di ricordare che per produzione assoluta Marx intende un tipo di organizzazione della produzione in cui lo sviluppo universale delle forze produttive abbia come unico presup-

[3] MARX, *Lineamenti* cit., p. 378.
[4] *Ibid.*, p. 379.

posto «il superamento del punto di partenza»[5]. In altre parole si intende per forma assoluta della produzione quella basata unicamente sullo stato della tecnica, sullo sviluppo delle capacità produttive e sulla capacità dei soggetti di prevedere i bisogni sociali (si ricordi l'inedito contratto della *Miseria della filosofia*). La produzione capitalistica non è una produzione assoluta di tale tipo, anche se manifesta la tendenza a esserlo, cioè, nel linguaggio di Marx, a sviluppare la *produzione in generale*. Quest'ultima è un'astrazione che permette di fissare il tipo della forma assoluta dello sviluppo delle forze produttive. Cosí, riferendosi a Ricardo, Marx può scrivere: «giustamente per il suo tempo, Ricardo considerava il modo di produzione capitalistico come il piú vantaggioso per la produzione in generale»[6]. Altrove accenna a un limite «non inerente alla produzione in generale, ma alla produzione fondata sul capitale»[7]. In modo ancora piú impegnativo questo significato del termine *produzione in generale* risulta quando è connesso con l'operazione di astrazione dalle diverse forme di produzione, attraverso la intermediazione del loro fondamento comune. È come se Marx dicesse: se togliamo le determinazioni particolari dei diversi modi di produzione, l'astrazione che ne risulta è ciò che Hegel chiama fondamento, cioè una tendenza, una potenzialità che assume significato in rapporto alle determinatezze particolari che sono «andate a fondo». In altre parole se io considero la sostanza comune che si realizza nei diversi modi di produzione spogliandola delle sue determinazioni particolari e non identificandola con nessuna di esse, non resto con una semplice astrazione, ma porto in luce una tendenza, un movimento della realtà. Anche Marx tenta l'operazione logica di rilevazione del fondamento. Quando questo si rivela sullo sfondo dei vari modi di produzione, esso possiede un che di determinato, la determinatezza appunto della produzione in generale ovvero della produzione assoluta. Si legga questo passo che risulta, ci sembra, del tutto incomprensibile, se non si tengono presenti le avvertenze di cui sopra:

> Se riconduciamo il salario alla sua base generale, precisamente a quella parte del prodotto del lavoro dell'operaio che passa nel suo consumo individuale; se liberiamo questa parte dai limiti capitalistici e la estendiamo al volume consentito da un lato dalle forze produttive esistenti della società (cioè dalla forza produttiva sociale del suo lavoro considerato come lavoro effettivamente sociale), e richiesto d'altro lato dal pieno sviluppo della personalità; se riduciamo inoltre il pluslavoro e il plusprodotto alla misura che è richiesta nelle date con-

[5] *Ibid.*, p. 528.
[6] MARX, *Teorie sul plusvalore. Libro quinto del «Capitale»*, vol. 2, Roma 1973, p. 119.
[7] MARX, *Lineamenti* cit., p. 383.

dizioni di produzione della società, da un lato per la costituzione di un fondo di assicurazione e di riserva, dall'altro per l'allargamento continuo della riproduzione nella misura determinata dai bisogni sociali; se comprendiamo infine nel n. 1, nel lavoro necessario, e nel n. 2, nel pluslavoro, la quantità di lavoro che i membri della società in grado di lavorare devono sempre effettuare, per coloro che non possono ancora o non possono piú lavorare, in altre parole, se spogliamo sia il salario che il plusvalore, sia il lavoro necessario che il pluslavoro del loro specifico carattere capitalistico, non abbiamo piú queste forme, ma semplicemente i loro fondamenti, che sono comuni a tutti i modi di produzione sociali [8].

Alla conclusione del passo il lettore non si aspetterebbe il riferimento al *fondamento comune*, ma invece la proiezione verso ciò che Marx chiama produzione assoluta, cioè appunto quella che parte dallo stato delle tecniche e dallo sviluppo delle personalità umane. Si ricordi come, nella *Critica al programma di Gotha*, Marx sostenga che dal prodotto sociale complessivo si deve detrarre ciò che occorre per reintegrare i mezzi di produzione consumati, una parte supplementare per l'estensione della produzione, un fondo di riserva e di assicurazione contro infortuni, danni causati da avvenimenti naturali, ecc., e poi ancora le spese d'amministrazione generale che non rientrano nella produzione, ciò che è destinato alla soddisfazione di bisogni sociali (scuole, istituzioni sanitarie, ecc.), un fondo per gli inabili al lavoro, per giungere infine alla ripartizione individuale di ciò che resta del prodotto sociale complessivo. Il procedimento discorsivo è inverso (dal prodotto complessivo sociale alla ripartizione nel secondo caso, dalla spoliazione delle forme della ripartizione capitalistica per detrarre il fondo sociale nel primo caso), ma la sostanza del discorso è la stessa. Eppure nel secondo caso Marx si riferisce alla società comunistica, nel primo alla spoliazione dei fondamenti della società capitalistica. Il mistero si può risolvere solo ammettendo che la spoliazione del fondamento, mandando a fondo le determinatezze, scopra il «fondamento» come radice di quella tendenza assoluta che nella società capitalistica è contrastata dalle basi storico-fattuali del modo di produzione, cioè nella sostanza dalla divisione e sfruttamento delle classi. Attraverso il fondamento si arriva alla produzione in generale e dalla sua combinazione con la ricca individualità si arriva al corretto rapporto soggetto-oggetto, e quindi alla possibilità di una società comunistica. Non mi sembra che, a proposito di questa combinazione tra ricca individualità e forze produttive, cioè a proposito della problematica della spoliazione delle forme, si debba parlare di naturalismo. Il discorso verte invece su due condizioni che

[8] MARX, *Il capitale* cit., libro terzo, pp. 1174-75.

sono la produttività del lavoro da un lato e la personalità ricca dall'altro. Finché le condizioni materiali della produzione hanno permesso che il lavoro dei piú servisse a creare la ricca individualità dei pochi, ogni operazione di spoliazione del fondamento era impossibile. Ma quando lo sviluppo della produttività del lavoro renda possibile combinare i due elementi della produttività e della personalità in modo tale che sia materialmente possibile assicurare un tempo libero alle masse ed a queste utilizzate per formare una propria ricca individualità, allora quell'operazione assume il significato di una ristrutturazione profonda di tutta la storia umana, di una sua rifondazione rivoluzionaria, al cui centro sta lo sviluppo della ricchezza e della libertà delle masse. Avendo fatto della *produzione in generale* la forma assoluta della produzione, diviene possibile considerare il capitale come una forma che ha solo la tendenza all'assoluto, ma che è anche impedito, per i suoi stessi presupposti, a realizzarla.

Volendo arrivare alla produzione in generale o produzione assoluta senza spogliare le forme e ricondurle al loro fondamento, si giunge a sublimare la produzione capitalistica come forma assoluta della produzione, cioè a scambiare la tendenza con la realtà. Ricardo solo raramente e in modo parziale giunge a intendere la storicità del modo capitalistico di produrre. Solitamente egli fa della produzione capitalistica una produzione assoluta, annullando le basi, obliando la genesi delle categorie. È tipico del suo procedimento scientifico una «riduzione» ed eliminazione degli aspetti che contrastano o contraddicono le sue generalizzazioni. Per esempio, è tipico del suo modo di considerare la produzione capitalistica che, nel calcolo, il problema della «realizzazione» sia già dato per risolto. Nel calcolo del capitalista produttore, le difficoltà di realizzazioni sono presupposte come nulle. Ricardo porta questa concezione alla conseguenza estrema che non esistano crisi neppure come possibilità e che quei fenomeni che alcuni economisti designano con tale nome sono semplicemente attriti prodotti dallo spostamento dei capitali da una branca a un'altra.

Se si assume poi il punto di vista del capitale produttivo di interesse (cioè un punto di vista prericardiano che tuttavia Marx ritiene ineliminabile dalla rappresentazione della società capitalistica), lo stesso processo produttivo assume l'apparenza di un intralcio, di una dura necessità che tuttavia è solo il riflesso di ciò che per questi capitalisti è unicamente importante, cioè l'accrescimento dei valori di scambio. In questo caso lo sviluppo della produttività diviene solo un mezzo per accrescere la produzione del valore di scambio. L'idea di Marx è che la figura del capitalista produttore di interesse «nasce necessariamente per il fat-

to che il capitale come proprietà giuridica si separa dalla proprietà economica, e una parte del profitto, sotto il nome di interesse, affluisce a un capitale a se stante o a un possessore di capitale completamente estranei al processo di produzione»[9]. Come abbiamo già rilevato, Proudhon credeva di rendere visibile la produzione assoluta espellendo queste forme dal gioco. Per Marx, come sappiamo, esse sono invece ineliminabili. Cancellarle è solo fingere di non vederle. Ciò non toglie che anch'egli, entro il complesso movimento delle merci e dei capitali, tenda a isolare metodologicamente il momento della produzione da quello della circolazione. Ma si tratta appunto di un modo di visualizzare nelle sue diverse manifestazioni un'articolazione complessiva che infine deve essere almeno approssimativamente rappresentata in modo non riduttivo. Teoricamente questo tipo di metodologia ha come duplice obiettivo polemico il riduzionismo ricardiano e il gioco riflessivo di Hegel, inteso come identificazione immediata di produzione e consumo, di accumulazione e di reddito. In altre parole, Marx generosamente concede che il movimento reale possa apparire in modo da giustificare la riduzione della realtà a gioco riflessivo, a una sorta di prospettivismo generale, da cui Ricardo esce solo riducendo alla norma gli aspetti eccezionali della realtà. Comunque l'universale a cui la produzione borghese tende è la ricchezza nella sua forma generale, il denaro.

> Il capitale attua la *produzione della ricchezza* stessa, e perciò lo sviluppo universale delle forze produttive, il continuo rivoluzionamento dei suoi presupposti esistenti, come presupposto della sua riproduzione. Il valore non esclude nessun valore d'uso; perciò non include nessun tipo particolare di consumo, ecc., di traffico, ecc., come condizione assoluta; e parimenti ogni grado di sviluppo delle forze produttive sociali, del traffico, della conoscenza, ecc., gli si presentano soltanto come un ostacolo che esso mira a sormontare. Il suo stesso presupposto – il valore – è posto come prodotto, non come presupposto superiore aleggiante al di sopra della produzione. Il limite del *capitale* è che tutto questo sviluppo procede antiteticamente, e l'elaborazione delle forze produttive, della ricchezza generale, ecc., della conoscenza ecc., si presenta come *alienazione* dello stesso individuo che lavora alle condizioni da lui elaborate, egli si riferisce non come a condizioni della *propria* ricchezza, ma come a condizioni della *ricchezza altrui* e della propria povertà. Questa stessa forma antitetica è però effimera e genera le condizioni reali del proprio superamento. Il risultato è lo sviluppo tendenzialmente universale e *dunamei* universale delle forze produttive – della ricchezza in generale –, come base[10].

[9] K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, 3 voll., Newton Compton 1974, vol. 3, p. 102 (uso questa edizione perché essa è la sola attualmente esistente del terzo volume, condotta sull'edizione critica, anziché su quella lacunosa di Kautsky: va notato peraltro che gli errori di traduzione sono tanti e incredibili da costringere a una continua revisione del testo).
[10] MARX, *Lineamenti* cit., pp. 529-30.

La possibilità che lo sviluppo delle forze produttive si trasfonda in quello della ricca individualità sta nel fatto che la ricchezza prodotta è, ora come prima, autonomizzata, condotta a restringersi e alienarsi nei rapporti proprietari. Il capitale non è una funzione sociale, ma un rapporto di potere e di godimento. Tale rapporto si nasconde entro l'apparenza della esclusiva funzionalità sociale, ma lascia aperto il margine a un'appropriazione soggettiva.

La tendenza alla produzione assoluta si esprime nel capitale nello sforzo di «creare in tutti i punti i presupposti della circolazione»[11]. Il tempo di circolazione appare esso stesso come «un limite della valorizzazione»[12]. La tendenza a ridurre a zero il tempo di circolazione è la conseguenza necessaria di tutto ciò. Se «la circolazione non causasse alcuna sosta, se la sua velocità fosse assoluta e la sua durata = 0, ossia se essa si compisse in nessun tempo, sarebbe come se il *capitale* avesse potuto ricominciare immediatamente il suo processo di produzione appena ultimato»[13]. È anche ovvio che la riduzione a zero del tempo di circolazione è, nel modello di Marx, il massimo cui possa giungere il tempo di produzione, ove a questo termine si voglia dare il significato di produzione di valore, tuttavia mediata da un processo di produzione reale, perché ove si volesse ridurre tutto il processo di produzione alla valorizzazione, lo stesso tempo di produzione reale, dal punto di vista del valore, dovrebbe tendere a zero. Ma restando al punto di vista ricardiano del primato del capitale produttore di merci, «nessuna velocità di circolazione potrebbe aumentare la riproduzione del capitale o piuttosto la ripetizione del suo processo di valorizzazione oltre questo punto» ideale della durata zero. «Il tempo di circolazione, in sé, non è una *forza produttiva* del capitale; ma un *ostacolo alla forza produttiva*, un ostacolo che risulta dalla sua natura di valore di scambio»[14]. Secondo il punto di vista di Ricardo, le difficoltà di valorizzazione di un determinato capitale si risolvono automaticamente nella molteplicità delle alternative di investimento offerte al capitale in generale. Per Marx ciò è solo una tendenza ideale del capitale che si scontra con la realtà della circolazione, e tuttavia, come tendenza, fa parte della realtà, perché ispira comportamenti, suggerisce aspettative e oscura aspetti della realtà che sono in contraddizione con tali comportamenti.

Se si resta al «generale», la continuità della produzione presuppone dunque «l'eliminazione del tempo di circolazione»[15]. Evidentemente vi

[11] *Ibid.*, p. 531.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 533.
[14] *Ibid.*, p. 534.
[15] *Ibid.*, p. 538.

è divergenza tra la idealità e la realtà. Il capitale mercantile ha una funzione di primaria importanza[16]. Esso tuttavia, anche come capitale bancario, opera per sviluppare questa apparenza di idealità. Il credito come «misura» del plusvalore subordina a sé il denaro come circolante. Marx mostra come Ricardo tenda a dare per scontato «il livello generale del profitto» sulla base di un rapporto «tra profitto totale e salario totale, che non viene alterato dalla concorrenza»[17]. Nel modello di spiegazione proposto da Ricardo è data la condizione della «concorrenza illimitata». Ciò equivale a dire «che le leggi del capitale si realizzano appieno soltanto nell'ambito della *concorrenza illimitata* e della *produzione industriale*. Su questa base produttiva e su quel rapporto di produzione, il capitale si svilupperebbe in forma adeguata; le sue leggi immanenti si traducono cioè in realtà». Ma se cosí stanno le cose, osserva Marx, «bisognerebbe mostrare come la *concorrenza illimitata* e la *produzione industriale* siano delle condizioni di realizzazione del capitale che esso stesso deve generare in misura sempre crescente». Invece qui l'ipotesi assume l'aspetto ideale «in maniera estrinseca e arbitraria, non come sviluppi del capitale stesso, bensí come suoi presupposti logici». Del resto solo in questo modo Ricardo ha «l'intuizione della natura storica delle leggi economiche borghesi»[18]. In altre parole, secondo Marx, Ricardo dà per scontato il rapporto del capitale con se stesso nella sua forma pura di autovalorizzazione, che, attraverso l'interesse, opera il passaggio dalla forma economica della ricchezza a quella proprietaria. Per Ricardo tale forma, apparentemente pura, non è una tendenza che si scontra con la dura realtà del capitale produttore di merci (e che inoltre ha, come la rendita fondiaria, una genesi in rapporti di signoria-servitú che travalicano la forma capitalistica di produzione) ma una realtà. Ricardo non ha compreso la formazione del capitale, la sua storia: «egli parla sempre soltanto di divisione di una quantità *data*, non della formazione originaria di questa differenza»[19].

Nella sostanza dunque Marx vede nel processo di circolazione e ne-

[16] In una lettera a Engels del 30 aprile 1868, Marx, presupposti i prezzi di produzione cerca di calcolare come il capitale commerciale influenzi il saggio medio di profitto. Se è dato il capitale produttivo della società e se è dato il totale del capitale mercantile, l'ipotesi di Marx è che il commerciante ricavi dal suo capitale il saggio medio di profitto. L'incidenza del capitale commerciale fa abbassare per altro il saggio medio di profitto calcolato per il solo capitale produttivo. In questo modo «le merci sono, en masse e su scala sociale, vendute al *loro valore*». Il capitalista commerciale realizza il totale della ricchezza sociale, mentre il suo proprio capitale aggiunto a quello produttivo gli serve solo come capitale monetario circolante. «Quel che il commerciante ingoia in piú o è semplice truffa o speculazione sull'oscillazione dei prezzi delle merci, o, nel caso del vero e proprio commerciante al dettaglio, salario, seppure per un lavoratore miserabile e improduttivo, sotto forma di profitto» (MARX e ENGELS, *Opere* cit., vol. 43, p. 81).

[17] MARX, *Lineamenti* cit., p. 545.

[18] *Ibid.*, pp. 547-48.

[19] *Ibid.*, p. 591.

gli agenti di questa, una formazione che condiziona con la sua genesi anche il presente, anche se è stata modificata in modo da corrispondere al concetto del capitale. La corrispondenza non è né logica né naturalistica, ma logico-storica, cioè costituita da presupposti storici originariamente autonomi e quindi divenuti funzionali al modo di produzione capitalistico. Ciò non toglie che, spogliando le forme storiche, non sia possibile riconoscere in esse ciò che Marx ha definito il loro fondamento comune.

Ma la spoliazione delle forme, la riscoperta del fondamento comune è in realtà la genesi di ciò che in Ricardo appare come sviluppo della produttività del lavoro, come produzione in generale e tendenza all'assoluto. Questa tendenza si manifesta nella società capitalistica in un contesto determinato, storico, operanti sia nel senso di ridurlo idealmente, sia in quello di «contraddirlo» nella pratica. Anche il capitale che idealmente appare come soggetto che sviluppa se stesso (che si autovalorizza), di fatto resta bloccato in ciascuna delle sue forme fisse. Per esempio, finché non entra nel mercato, è semplice prodotto del lavoro; finché resta fermo nel mercato, è merce; finché non può scambiarsi con le condizioni della produzione (la forza-lavoro e il lavoro oggettivato), è denaro. Nella tendenza all'assoluto insita nel capitale è compresa oltre che la produzione in generale anche la circolazione in generale, cioè la irrefrenabile tendenza del capitale a non fermarsi in nessuna di tali sue forme. D'altro canto il capitale come non è produzione in generale, ma solo tendenza a essa, cosí non è circolazione in generale, ma solo tendenza a essa. Per usare l'espressione della *Critica al programma di Gotha*, nella società capitalistica (e persino nella prima fase di quella comunistica) non «è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro»; il lavoro è mezzo di vita e non «bisogno di vita»; con lo sviluppo generale degli individui non sono cresciute anche le forze produttive «e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali» non «scorrono in tutta la loro pienezza»[20]. La circolazione in generale sarebbe appunto questo scorrere nella loro pienezza di tutte le sorgenti delle ricchezze sociali. Idealmente, anche in una società comunistica ciò corrisponderebbe a un'assenza di intralci esterni, a un'esclusione delle crisi. Ma il capitale non si libera realmente di queste ultime, ma solo idealmente, perché, come sappiamo, il costo di circolazione è presupposto come eguale a zero. Nel tipo ideale della produzione capitalistica, la realizzazione è già preliminarmente e interamente presupposta come realizzata.

[20] K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, Mosca 1947, pp. 25-26.

L'annullamento dei tempi di circolazione non avviene nella realtà, ma solo nella «idealità» di un capitale che ha già presupposto che l'intero prodotto sia realizzato. Ricardo ha la pretesa che ciò avvenga, pur con qualche attrito, nella realtà. Per Marx si tratta di due esperimenti ideali (produzione in generale e circolazione in generale), il cui referente reale è una tendenza insita nella società capitalistica. È come se Marx ci avesse detto: cosí accadrebbe se nel concetto del capitale fosse compresa la sua realtà. Quest'ultima è però profondamente diversa, perché si è costituita assumendo come posti i presupposti servili della rendita fondiaria, dello sfruttamento del lavoro, della divisione del lavoro, dei rapporti proprietari, della brama di arricchimento e di potere. Il presupposto di tutto il discorso è l'esperimento ideale (ma per Ricardo era la realtà), per cui il capitale nella sua prepotente vitalità considera come già *realizzata* la sua *idealità*, come «fatti» le sue «tendenze»; il valore scientifico dell'esperimento sta nel fatto che esso sia considerato dallo scienziato come tale.

Proprio accettando i presupposti ideali di Ricardo, Marx se ne serve per mostrare come la «poesia» del capitale, che si valorizza come «autoriflessione», nasconda la prosa dell'appropriazione di lavoro non pagato. Ma a prescindere da ciò, vi è in Marx anche un piú vasto rifiuto della riduzione della realtà alla sua idealizzazione. È scientificamente utile presupporre realizzata la circolazione in generale (l'assenza di crisi); ma altrettanto utile mantenere la consapevolezza della realtà delle crisi, come della barbarie precapitalistica che sprigiona dai rapporti di servitú-signoria, nascosti nella forma proprietaria. Certo non è semplice intendere questa combinazione di elementi storico-fattuali, di tendenze reali e di idealità sperimentali. Gramsci, a questo proposito, ha accennato a leggi di tendenze, attribuendole a Ricardo. In realtà esse corrispondono al modo come Marx interpreta Ricardo, facendo delle leggi naturali del sistema, la manifestazione delle sue tendenze ideali. Passando disinvoltamente su questa problematica, oggi si dà per buono che i rapporti servili e di sfruttamento siano indimostrabili, che quelli proprietari e di potere siano scomparsi dalla faccia della terra, che la moneta sia solo un mezzo di scambio e che le crisi siano un ricordo del passato. La critica di Marx a Ricardo è posta in ombra e la differenza tra una produzione che tende a essere assoluta e produzione assoluta perde ogni significato. Soprattutto si perde di vista ciò che in Marx era centrale, anche se non svolto, e cioè che quella tendenza che si esprime nel concetto di produzione in generale e di circolazione in generale, significava in ultima istanza interferenza sui rapporti di scambio e su quelli proprietari dello sviluppo della produttività del lavoro. Se il denaro

era l'autonomizzazione del rapporto di scambio in rapporto proprietario, il tempo libero era l'autonomizzazione dello sviluppo della produttività del lavoro in termini di condizione materiale per il sorgere di una nuova civiltà. I termini di questa alternativa vanno ulteriormente chiariti, anche perché se da un lato diviene indimostrabile ciò che è ovvio (che i rapporti proprietari sprigionano potere e sfruttamento in un modo loro proprio), dall'altro sembra affermarsi l'idea che la volontà di potenza sia un elemento astorico, connaturato all'uomo e agente all'interno di ogni suo rapporto. Si uscirebbe dal riflessivismo e dal prospettivismo solo attraverso la volontà di potenza. Ciò che interessa in questa sede è che per Marx si esce da tale condizione prescientifica riaffermando che «omnis determinatio est negatio», e che nel caso specifico il tempo libero delle masse può divenire negazione di quelle condizioni servili che sono penetrate anche nel modo capitalistico di produzione.

6. *Tempo libero e formazione dell'individuo sociale.*

È assai importante una lunga nota dei *Grundrisse* in cui Marx osserva che

> alla creazione del lavoro eccedente da un lato, corrisponde una creazione di lavoro in meno, di relativo ozio (e nel migliore dei casi *non produttivo*) dall'altro. Ciò è evidente anzitutto per il capitale stesso; ma lo è poi anche riguardo per le classi con le quali esso spartisce; dunque per i poveri, i parassiti, i galoppini, ecc., in breve per tutto il codazzo dei dipendenti; per la parte della classe *servile*, che non vive di capitale, ma di reddito. Differenza di fondo sostanziale tra questa *classe servile* e la *classe lavoratrice*. Rispetto all'intera società la creazione di *tempo disponibile* appare poi anche come creazione di tempo per la produzione della scienza, dell'arte, ecc. Il movimento di sviluppo della società non comporta assolutamente che, avendo soddisfatto il proprio bisogno, il singolo individuo ora crei il suo sovrappiú; essendo invece un individuo o una classe di individui costretta a lavorare piú di quanto è necessario per il soddisfacimento dei suoi bisogni – essendoci cioè *lavoro eccedente* da un lato – viene posto non-lavoro e ricchezza eccedente dall'altro. Nella realtà lo sviluppo della ricchezza esiste solo in queste antitesi: potenzialmente proprio il suo sviluppo costituisce la possibilità del superamento di queste antitesi. Oppure il movimento di sviluppo della società comporta che un individuo può soddisfare il *proprio* bisogno solo in quanto soddisfa in pari tempo il bisogno di un *altro* individuo e un'eccedenza oltre questo bisogno. Ciò si palesa brutalmente nel caso della schiavitú. Solo nella condizione del lavoro salariato ciò conduce all'*industria*, al lavoro *industriale*. Malthus è quindi del tutto coerente quando, accanto al lavoro eccedente e al capitale eccedente, pone l'esigenza di oziosi che consumano senza produrre, ovvero la necessità dello spreco, del lusso, dello sperpero, ecc. [1].

[1] MARX, *Lineamenti* cit., p. 367.

Il passo è interessante intanto perché ridimensiona il Marx profeta: qui è detto esplicitamente che il convogliamento del tempo libero verso la formazione di una ricca individualità di massa è solo una possibilità. Anche teoricamente la previsione è assunta nell'ambito della determinazione teorica della possibilità. Sono le circostanze non armonizzate e non armonizzabili (le contraddizioni economiche come contrapposizioni alle armonie economiche di Bastiat e di Carey) che aprono la strada a possibilità[2]. È interessante anche dal punto di vista della rappresentazione della realtà, perché, permanendo il sistema capitalistico, i sovrastanti hanno tutto l'interesse a sviluppare quella classe servile che scambia il suo lavoro col reddito. Se il capitale appare alla borghesia come sua proprietà privata e come tale le consente di esprimere socialmente una funzione di padronanza, tuttavia essa esplica anche una funzione sociale. Talvolta il capitalista stesso ha cercato di giustificare se stesso presentandosi come lavoratore dipendente a servizio di quella funzione sociale. In realtà esso è un rapporto proprietario. Per questo Marx insiste sul fatto che il capitalista ha individualmente la possibilità di *scegliere* il momento in cui il suo profitto si presenta socialmente come reddito e può, solo apparendo come tale, essere riconvertito in capitale. Tuttavia questa scelta, pur reale sul piano individuale, resta teorica sul piano della classe, che non deve solo produrre e consumare ma provvedere a riprodurre il suo capitale. Di qui l'accrescimento di potere reale che deriva al capitalista al momento in cui, restando tale, può tuttavia anche moltiplicare le figure servili di coloro che scambiano il loro lavoro con il suo reddito. Malthus ha dunque una parte di ragione e Marx non esita a dirlo, nonostante la giustificata avversione che egli dimostra alle tesi di lui. Anche vista da questo lato, la questione mostra come il convogliamento del tempo libero verso una diminuzione del tempo di lavoro e poi verso la conquista di condizioni di sviluppo culturale di massa, non possa essere che una «possibilità», cioè il risultato di un insieme di lotte coordinate nel tempo e nello spazio secondo un progetto storico.

Ma ritornando all'altra possibilità, quella per cui, rimanendo immodificata o scarsamente modificata la condizione operaia, il tempo libero si convoglia verso il lusso dei sovrastanti e verso lo sviluppo delle funzioni servili, va sottolineato che non è solo a Malthus che Marx fa riferimento. La questione interessa in vario modo tutta l'area degli economisti politici, e anche Ricardo. A quest'ultimo, come sappiamo, Marx rivolge l'obiezione di non avere saputo pensare una teoria del denaro

[2] Sulla questione G. G. F. HEGEL, *La scienza della logica* cit., vol. 2, p. 213.

corrispondente al sistema capitalistico. Marx intende con ciò rimproverare Ricardo per non avere rinvenuto, entro i rapporti di scambio, il processo di autonomizzazione del denaro e di formazione dei rapporti proprietari. Lo scontro di classe viene colto in un suo nodo essenziale (la conflittualità tra salario e ciò che Ricardo chiama profitto), ma limitatamente a questo. L'antitesi prende la forma della ricerca del massimo di prodotto netto rispetto al prodotto lordo e questa ricerca viene giustificata e sublimata come necessità naturale. La conseguenza sociologica di tutto ciò è che «in questa forma antitetica, le classi della società, il cui tempo è assorbito soltanto parzialmente, o non lo è affatto, dalla produzione materiale, anche se ne godono i frutti, debbono essere il piú possibile numerose in confronto alle classi il cui tempo è completamente assorbito dalla produzione materiale e il cui consumo costituisce semplicemente una partita dei costi di produzione, una semplice condizione del loro essere bestie da soma. L'aspirazione a non condannare alla schiavitú del lavoro, al lavoro forzato, se non la parte piú piccola della società, è il massimo cui si possa giungere dal punto di vista capitalistico»[3].

Questa esposizione della sociologia implicita nel pensiero economico di Ricardo va rapportata al passo sopra ricordato su Malthus. Nell'uno e nell'altro caso si arriva al risultato di ritenere strettamente dipendente dallo sviluppo della società capitalistica nella sua forma dispiegata, l'accrescimento dei ceti improduttivi e dei ceti medi. In un altro passo assai significativo del permanente dialogo di Marx con Ricardo, Marx accenna a due tendenze che si incrociano di continuo nel tentativo di interpretare il rapporto conflittuale tra capitale e lavoro salariato: una tende a liberare forza-lavoro, l'altra ad assorbirla in una misura sempre maggiore. Una tendenza, scrive Marx,

[3] MARX, *Storia delle teorie economiche* cit., vol. 3, p. 223. Nonostante la condanna cosí comminata ai lavoratori produttivi, questa non raggiunge mai la brutale espressione che è contenuta in questo giudizio di Nietzsche: «Non vedo cosa si voglia fare dell'operaio europeo. Egli si trova troppo bene per non chiedere in modo piú immediato: alla fine ha dalla sua parte il numero. È del tutto svanita la speranza che si formi una specie d'uomo modesta e parca, una schiavitú nel senso piú mitigato della parola, insomma una classe, qualcosa che abbia inalterabilità. Si è fatto l'operaio militarmente abile: gli si è dato il diritto di voto, il diritto di associazione; si è fatto di tutto per guastare gli istinti su cui si potesse fondare una cineseria operaia, sicché l'operaio sente e fa sentire già attualmente la sua esistenza come uno stato di angustia (in termini morali, come una *ingiustizia*). Ma che cosa si vuole?... Se si vuole un fine, bisogna volere i mezzi; se si vogliono degli schiavi (e se ne ha bisogno!), non bisogna educarli in modo da farne dei signori» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. 1887-88*, Milano 1971, p. 241). E altrove, in relazione al modo come Nietzsche provvede alla soluzione del tempo libero: «Si riconosce la *superiorità* dell'uomo greco e dell'uomo del Rinascimento, ma lo si vorrebbe avere senza le loro cause e le loro condizioni» (*ibid.*, pp. 270-71). Questa nota, come pure l'esposizione della sociologia implicita di Ricardo vogliono essere contributi a intendere la teoria della produzione in generale di Marx come possibilità di tempo libero per le masse. Non nascondo che esse intendono anche evitare di nascondere, dietro al silenzio wittgensteiniano, il fatto che neoricardiani e neonietzschiani aspirano all'egemonia culturale sul movimento operaio.

scaraventa sul lastrico gli operai e crea una popolazione sovrabbondante (*population redundant*), l'altra l'assorbe di nuovo ed allarga in senso assoluto la schiavitú salariata (*wages-slavery*), cosí che l'operaio oscilla sempre nella sua sorte e tuttavia non se ne libera mai. Perciò l'operaio considera lo sviluppo delle forze produttive del suo proprio lavoro come a lui ostili: d'altro canto il capitalista lo tratta come un elemento da allontanare continuamente dalla produzione. Queste sono le contraddizioni in cui Ricardo si dibatte in questo capitolo. Ciò che egli dimentica di rilevare è il continuo accrescimento delle classi medie che si trovano nel mezzo fra operai (*workmen*) da una parte, capitalisti e proprietari fondiari (*Landlords*) dall'altra e che direttamente si nutrono in sempre maggiore ampiezza e in gran parte del reddito (*Revenue*), che gravano come un peso sulla sottostante base lavoratrice (*working*) e aumentano la sicurezza sociale dei diecimila soprastanti [4].

Poche pagine avanti nello stesso testo Marx aveva fatto riferimento alla teoria ricardiana del macchinario, per affermare che «se una parte degli operai muore di fame, un'altra parte può nutrirsi meglio, vestirsi meglio, cosí come i lavoratori improduttivi e i gradi intermedi fra operai e capitalisti» [5].

Questa discussione con Malthus e Ricardo (che investe peraltro anche J. B. Say) è importante anche sul piano filosofico. La tendenza del capitalista a creare ceti improduttivi intermedi in grado di vivere sul lavoro produttivo degli altri, era già stata notata da Bentham. Il rapporto tra Bentham e Ricardo può essere cosí sintetizzato: per Ricardo la ricchezza di una società non sta nella estensione del lavoro produttivo a scapito di quello improduttivo, come in Smith, ma nell'intensità del primo: il numero dei condannati al lavoro deve essere relativamente piccolo e la produttività del lavoro quanto è piú possibile alta. Quando si verifica quest'ultima condizione, una società è ricca. L'intuizione di questo esito si esprime filosoficamente nel pensiero di Bentham nella formula della maggiore felicità possibile per il maggior numero possibile di uomini. Possiamo, io credo, cogliere un rapporto di affinità tra il residuo di infelicità implicito nell'utilitarismo benthamiano e la condanna al lavoro produttivo del minor numero possibile di uomini che Marx riconosce nel «cinismo» di Ricardo. Vi sono coloro che possono godere della ricchezza sociale accresciuta e vi sono coloro che sono condannati a produrre nelle condizioni peggiori. L'utilitarismo riecheggia questa soluzione nei limiti imposti al raggiungimento della felicità a una parte degli uomini.

Tuttavia il rapporto tra filosofia ed economia politica non si ferma a questa affinità. Bentham fissa nel borghese il tipo dell'uomo normale.

[4] MARX, *Teorie sul plusvalore* cit., vol. 2, pp. 619-20.
[5] *Ibid.*, p. 606.

J. Stuart Mill invece non accetta integralmente questo limite, ma va oltre e sviluppa tendenze progressive entro i limiti del sistema capitalistico.

> Ad evitare malintesi – scrive Marx – osservo che se pure uomini come J. Stuart Mill sono degni di biasimo per la contraddizione fra i loro vecchi dogmi economici e le loro tendenze moderne, sarebbe estrema ingiustizia metterlo in un sol fascio con il gregge degli apologisti dell'economia volgare [6].

Le tendenze progressive di Mill si possono identificare in tre punti: 1) egli non accetta che la quota parte della ricchezza sociale, che deve servire come fondo-lavoro o salario, sia recinta da catene naturali e da barriere impenetrabili. Come l'esperienza storica ha dimostrato vi è un margine per l'aumento dei salari, senza alterare il rapporto capitalistico di produzione; 2) respinge l'idea che la felicità dei piú sia, nelle condizioni storiche date, inseparabile dall'infelicità dei condannati al lavoro produttivo. Di qui la sua sensibilità per le forme associative di organizzazione del lavoro e la sua insofferenza per il rapporto di dominio giuridico e morale dell'uomo sulla donna. Il modo come egli spiega l'accettazione psicologica degli esistenti rapporti di dominio è connesso a una logica dell'associazione, che si solidifica in abitudini e comportamenti. Questi possono però essere mutati e dare luogo a nuove forme di associazioni di idee tendenzialmente meno costrittive. Un'organizzazione socialista fondata sull'associazione dei produttori è per Mill una possibilità; il termine di un raffronto possibile, di cui l'elemento decisivo è l'accrescimento di libertà che esso può determinare [7]; 3) il processo di formazione intellettuale per l'aspetto per cui trasmette e perfeziona abilità fa parte a tutti gli effetti del lavoro produttivo.

Marx ritenne giusta questa correzione di Mill. Lo criticò severamente invece su altri punti, e in primo luogo per la sua giustificazione

[6] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 750 nota. Per questo invece Nietzsche è «contro la giustizia,... contro *John Stuart Mill*. Aborro la sua trivialità che dice: non bisogna avere due pesi e due misure; ciò che non vuoi ecc... non farlo neanche tu agli altri; che vuol fondare tutti i rapporti umani sulla *reciprocità delle prestazioni* in modo che ogni azione appare come un ripagare un'azione rivolta a noi. Il *presupposto* è qui plebeo nel senso piú basso; si presuppone l'equivalenza delle azioni per me e per te; il valore *personalissimo* di un'azione è semplicemente annullato. La reciprocità è una grande volgarità... In un senso profondo non si restituisce mai perché si è *qualcosa di unico* e si fanno sol *cose uniche*. Questa convinzione fondamentale contiene la causa dell'*isolamento aristocratico dalla moltitudine*, poiché la moltitudine crede nell'uguaglianza e *quindi* anche alla possibilità di una compensazione e alla reciprocità» (NIETZSCHE, *Frammenti postumi* cit., pp. 269-70).

[7] «È cosa ancora da accertare se il sistema comunistico possa essere compatibile con quello sviluppo multiforme della natura umana, quella molteplice diversità da individuo a individuo, quella disgregazione di gusti e di talenti e quella varietà di punti di vista degli intelletti umani le quali non soltanto rappresentano gran parte dell'interesse della vita, ma portando le menti degli uomini in fecondo contatto reciproco e presentando a ciascun uomo innumerevoli idee che egli non avrebbe saputo concepire da sé solo costituiscono il principale fattore del progresso intellettuale e sociale» (J. S. MILL, *Principî di economia politica*, Torino 1953, p. 206).

apologetica del profitto come effetto dell'astinenza dal consumo da parte del capitalista. Era la teoria di Nassau W. Senior, che solennemente aveva affermato di voler sostituire all'espressione lavoro e capitale quella di lavoro e astinenza.

> Invece il signor J. Stuart Mill – scrive Marx – da un lato fa estratti dalla teoria del profitto del Ricardo, e dall'altro si annette la «remuneration of abstinence» del Senior. Quanto gli è ignota la «contraddizione» hegeliana, fonte di ogni dialettica, tanto si trova a suo agio in contraddizioni banalissime.

E aggiunge:

> L'economista volgare non ha mai fatto la semplice riflessione che ogni azione umana può essere concepita come «astinenza» del suo opposto. Mangiare è astinenza dal digiuno, camminare astinenza dallo stare, lavorare è astinenza dall'oziare, oziare astinenza dal lavoro. Questi signori farebbero bene a meditare una volta il detto di Spinoza: «Determinatio est negatio»[8].

In secondo luogo lo critica per la sua «naturalizzazione» del processo produttivo da lui sottratto alla storia. Mentre storicamente modificabile è il lato della distribuzione, il processo produttivo è quasi naturale. La combinazione del processo produttivo con le condizioni naturali è cosí stretta che essa tende ad abbassare a mera tecnologia la sfera della produzione. In complesso Mill ha messo in movimento un meccanismo di bisogni sociali cui non sa abbinare una teoria del superamento strutturale dei limiti capitalistici del fondo di lavoro. Sulla questione del comunismo, avendo presente soprattutto R. Owen, Mill osserva che «se si può arrischiare una congettura è probabile che la decisione dipenda in gran parte da un'unica considerazione: quale dei due sistemi sia compatibile col massimo sviluppo della libertà e della spontaneità umana»[9]. È il massimo punto di apertura del pensiero di Mill, che tuttavia si rifiuta di considerare quanto di libertà sarebbe concretamente e storicamente realizzabile ove si creasse la condizione ipotizzata da Owen di un'«autogestione» del lavoro e di un consapevole dirottamento del tempo libero da ricchezza in sé dei sovrastanti e di coloro che dal loro reddito direttamente dipendono a tempo libero delle masse.

Bentham anticipa dunque una tendenza che Ricardo farà sua fissando entro limiti invalicabili l'«infelicità» dei produttori diretti e definendo come «felicità» il rapporto di servitú implicito o esplicito che la maggior parte degli uomini instaura con il reddito dei sovrastanti. Andando assai oltre il «cinismo» di Ricardo, che non manca mai di

[8] *Ibid.*, pp. 204-5.
[9] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 733 nota.

mantenere un rapporto con le verità della scienza e che posto dinanzi alla scelta tra queste e gli interessi di classe, sa optare per la prima[10], Bentham resta del tutto involto nei rapporti borghesi. È nota la pagina ferocemente polemica che Marx gli dedica:

> L'economia classica ha prediletto da sempre concepire il capitale sociale come una *grandezza fissa* dal grado di efficacia fisso. Ma questo pregiudizio è stato consolidato in dogma dall'arcifilisteo Geremia Bentham, questo oracolo del senso comune borghese del secolo XIX, arido pedante e chiaccherone banale... Col suo dogma diventano del tutto incomprensibili i fenomeni piú comuni del processo di produzione, come per esempio le improvvise espansioni e contrazioni e perfino l'accumulazione. Questo dogma è stato utilizzato a scopi apologetici tanto dallo stesso Bentham, quanto dal Malthus, da James Mill, dal McCulloch, ecc. E in particolare è stato usato per rappresentare come *grandezza fissa una parte del capitale, il capitale variabile, ossia quello convertibile in forza-lavoro.* L'esistenza materiale del capitale variabile, cioè la massa dei mezzi di sussistenza che esso rappresenta per l'operaio, ossia il cosiddetto *fondo di lavoro*, venne favoleggiato come una *parte speciale* della ricchezza sociale recinta da catene naturali e impenetrabili...

Certo, per mettere in movimento i mezzi di produzione occorre una «massa determinata di lavoro vivente», «data tecnologicamente». Ma «non è dato né il numero degli operai necessari per rendere liquida questa massa di lavoro, perché ciò cambia con il cambiare del grado di sfruttamento della forza-lavoro individuale, né è dato il prezzo di questa forza-lavoro, ma soltanto il suo limite minimo che per giunta è molto elastico». Alla base di questo dogma stanno questi fatti: «da una parte l'operaio *non ha diritto di dir la sua* nella divisione della ricchezza sociale in mezzi di godimento di coloro che non lavorano e in mezzi di produzione; dall'altra parte, l'operaio può ampliare il cosiddetto *fondo di lavoro* a spese del *reddito* del ricco soltanto in casi d'eccezione favorevoli»[11].

Come abbiamo già rilevato, la tesi di J. Stuart Mill è assai diversa. Il socialismo resta aperto come possibilità, le barriere non sono fissate in modo drastico. Le classi intermedie possono anche favorire cambiamenti sociali, purché questi non limitino le loro libertà. In parte secondo questa linea (e non secondo quella di Bentham) si sono svilup-

[10] «La mancanza di riguardo di Ricardo era dunque non solo *scientificamente onesta*, ma *scientificamente necessaria* per il suo punto di vista. Ma perciò gli è anche del tutto indifferente che lo sviluppo delle forze produttive uccida la proprietà fondiaria o gli operai... Se la concezione di Ricardo è nel complesso nell'interesse della *borghesia industriale*, lo è solo *perché e in quanto* l'interesse di questa coincide con quello della produzione e dello sviluppo produttivo del lavoro umano. Quando quello entra in conflitto con questo, egli è altrettanto *privo di riguardi* verso la borghesia, come del resto lo è verso il proletariato e l'aristocrazia» (MARX, *Teorie sul plusvalore* cit., vol. 2, p. 120). A questo si riduce la teoria della partiticità della scienza in Marx.

[11] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, pp. 748-50.

pate le cose nelle società a capitalismo sviluppato, che si pongono appunto il problema di amministrare secondo i principî di Ricardo (cioè mantenendo al profitto il carattere di un rapporto indipendente [12]) la ripartizione della ricchezza sociale. Eppure risulta sempre comprensibile la critica di Marx. Egli scrive infatti:

> La legge dell'accumulazione capitalistica mistificata in legge di natura esprime... in realtà solo il fatto che *la sua natura* esclude ogni diminuzione del grado di sfruttamento del lavoro o ogni aumento del prezzo del lavoro che siano tali da esporre a un serio pericolo la costante riproduzione del rapporto capitalistico e la sua riproduzione su scala sempre piú allargata. Non può essere diversamente in un modo di produzione entro il quale l'operaio esiste per i bisogni di valorizzazione di valori esistenti, invece che, viceversa, la ricchezza materiale esista per i bisogni di sviluppo dell'operaio. Come l'uomo è dominato nella religione dall'opera della propria testa, cosí nella produzione capitalistica, egli è dominato dall'opera della propria mano [13].

La tesi fondamentale di Marx è in sostanza la seguente: il capitalismo sviluppa le forze produttive, libera tempo di lavoro. Il meccanismo della società capitalistica reimmette questo tempo liberato entro il processo produttivo, allarga le branche di produzione di beni di lusso, di servitori, di sovrastanti, di preti, di funzionari dello Stato e di managers [14]. Ne deriva che tendenzialmente la società capitalistica (pur non muovendosi entro le colonne d'Ercole ipotizzate da Bentham) impedi-

[12] «La ragione per cui il salario è stato adottato inizialmente come variabile indipendente è che si era supposto che esso consistesse del mero necessario alla sussistenza quale è determinato da condizioni fisiologiche o sociali indipendenti dai prezzi e dal saggio di profitto. Ma appena si ammetta la possibilità di variazioni nella ripartizione del reddito nazionale, questo argomento perde gran parte della sua forza. E quando il salario sia assunto come "dato" in termini di una unità di misura piú o meno astratta, e non riceva una definizione concreta fino a che i prezzi delle merci non siano determinati, la posizione è capovolta. Il saggio di profitto, essendo un rapporto, ha un contenuto che è indipendente dalla conoscenza dei prezzi e può bene essere "dato" prima che i prezzi siano fissati. Esso è quindi suscettibile di essere determinato da influenze estranee al sistema della produzione, e particolarmente dal livello dei tassi dell'interesse» (P. SRAFFA, *Produzione di merci a mezzo di merci. Premessa a una critica della teoria economica*, Torino 1960, p. 43). Non si deve peraltro dimenticare che mentre per Bentham il salario era fissato da limiti naturali, corrispondenti a leggi di natura, la esternità del saggio di profitto e la sua dipendenza da quello di interesse, dipendono, restando alla interpretazione di Marx, dai rapporti proprietari che si autonomizzano rispetto al sistema produttivo. Ipotizzando che le classi lavoratrici governino il rapporto tra salari e saggio di profitto e determinino i prezzi, i rapporti proprietari sono estromessi dal controllo che promana dal sistema produttivo e anzi esercitano su di questo un'influenza fondamentale. Su questo punto la lezione di Marx di non separare critica dell'economia politica, critica del potere e dei rapporti proprietari resta difficilmente aggirabile, a meno di fare anche del potere una variabile indipendente.

[13] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, pp. 763-64.

[14] È assai spiritoso l'accostamento di tali figure sociali. Quella del *manager* ha assai buona stampa negli ambienti tardocapitalistici. Ma Marx: «L'uomo ha esteriorizzato il suo rapporto con la propria natura e il prossimo in *forma religiosa*, al punto di essere dominato dalle immagini da lui stesso create, e aver bisogno del prete e della sua mediazione. Con la scomparsa della forma religiosa della coscienza, cesserà di entrare nel processo di produzione sociale anche il lavoro del prete, e come cesserà il lavoro pretesco del *manager*, cosí cesserà quello che il capitalista in quanto capitalista compie e fa compiere ad altri» (MARX, *Storia delle teorie economiche* cit., vol. 3, p. 437.

sce di fatto l'allargamento del tempo libero dei produttori, limitandosi ad abbassare il tempo necessario a produrre beni salario, cioè di fatto contribuendo a diminuire il fondo destinato ai salari. La classe operaia può intervenire su questo terreno con le sue lotte: di fatto la storia del movimento operaio nel corso del secolo XIX è stata, oltre che lotta salariale, lotta per la riduzione del tempo di lavoro. Marx scrive a questo proposito in una lettera a Bolte del 23 novembre 1871:

> Ogni movimento in cui la classe operaia si oppone come *classe* alle classi dominanti e cerca di imporre la propria volontà con una pressione dall'esterno è un movimento politico. Ad esempio, il tentativo di imporre a un singolo capitalista una riduzione d'orario di lavoro per mezzo di scioperi di una singola fabbrica o perfino in un singolo reparto, è un movimento puramente economico; al contrario, il movimento per conquistare la *legge* delle otto ore o simili è un movimento *politico*. Ed è in questo modo che ovunque si sviluppa un movimento *politico* sulla base dei singoli movimenti economici dei lavoratori, cioè il movimento di *classe*, il cui scopo è quello di affermare i propri interessi nella loro espressione generale, potere complessivo, socialmente coercitivo. Se da una parte questi movimenti presuppongono un determinato livello di organizzazione preesistente, dall'altro a loro volta sono mezzi per lo sviluppo di tale organizzazione [15].

La questione presenta potenzialmente però anche altri aspetti. Si tratta del fatto che la riduzione della giornata lavorativa va strettamente connessa all'accrescimento della produttività del lavoro. Le due questioni sono strettamente collegate perché, restando la piccola circolazione (cioè lo scambio tra capitale e forza-lavoro), l'aumento della produttività potrebbe compensare o addirittura accrescere la massa di valore di cui si impadroniscono i soprastanti. Il problema reale è perciò politico, come Marx fa intendere nella lettera a Bolte. Ma lo sbocco politico deve derivare da uno sviluppo di ciò che chiama «coscienza enorme» del lavoratore, cioè della capacità di riconoscere «i prodotti come propri» e al tempo stesso la sua separazione da loro «come separazione indebita, forzata» [16]. Nella realtà sociale esistente la macchina soprastante il lavoro appare «come unità che lo domina» come potere «in cui il capitale stesso consiste» [17]. L'accumulazione «del sapere e dell'abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, in tal modo è assorbita nel capitale in contrapposizione al lavoro» [18], diventa «applicazione tecnologica della scienza» [19]. Le macchine non vengono in soc-

[15] Si veda la lettera in K. MARX e F. ENGELS, *I sindacati dei lavoratori*, Milano 1972, p. 119.
[16] MARX, *Lineamenti* cit., p. 441.
[17] *Ibid.*, p. 708.
[18] *Ibid.*, p. 709.
[19] *Ibid.*, p. 710.

corso all'operaio (come Ricardo aveva riconosciuto nella sua celebre autocritica del capitolo trentunesimo dei *Principî*). Ma se si forma la coscienza enorme, allora è «lo sviluppo dell'individuo sociale, che si presenta come il grande pilastro della produzione e della ricchezza. *Il furto di tempo di lavoro altrui, sul quale si basa la ricchezza odierna*, si presenta come una base miserabile in confronto a questa nuova base creata dalla grande industria stessa»[20]. In luogo della produzione basata sul valore di scambio, subentra «il libero sviluppo delle individualità»[21].

La teoria dello individuo sociale è dunque l'esatto corrispettivo sul terreno della soggettività di ciò che sul terreno della oggettività è la scoperta del «fondamento» della forma capitalistica di produzione. Marx sottolinea che il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale, giacché «la ricchezza reale è la forza produttiva sviluppata di tutti gli individui»[22]. Gli individui, nella nuova condizione «si riproducono come singoli, ma come singoli sociali»[23]. È evidente ancora la presenza delle tre determinazioni hegeliane del concetto (universale, particolare, individuale). La via di uscita dal capitalismo è la produttività del lavoro, che si combina con la ricca individualità. I presupposti materiali sono ora posti entro l'individuo.

Si riuniscono in questa combinazione due filoni critici della ricerca di Marx. Il primo è quello che ha per oggetto Ricardo e il ricardismo. Lo sbocco finale di questa critica può essere simboleggiata nel passo in cui Marx annota, a proposito di un anonimo postricardiano, che «il tempo di lavoro, anche se il valore di scambio è soppresso, resta la sostanza creatrice della ricchezza e la misura *del costo* che richiede la sua produzione. Ma il tempo libero, il *tempo disponibile* è la ricchezza in se stessa, sia per il godimento di prodotti, sia per la libera attività, attività che non è determinata al pari del lavoro dalla costrizione di un fine esteriore da raggiungere, il cui raggiungimento è una necessità naturale o un dovere morale che dir si voglia»[24]. D'altro canto la formazione dell'individuo sociale non implica alcun particolare addestramento nel senso per cui l'uomo è indotto a superare i propri limiti naturali.

Da questo punto di vista si avverte sia l'affinità, sia la distanza dalla problematica del comunismo utopistico. I cedimenti di J. Stuart Mill

[20] *Ibid.*, p. 717.
[21] *Ibid.*, p. 718.
[22] *Ibid.*, p. 721.
[23] *Ibid.*, p. 870.
[24] MARX, *Storia delle teorie economiche* cit., vol. 3, p. 223.

a Nassau Senior avvenivano proprio quando «al di qua della Manica imperversava l'owenismo, al di là il sansimonismo e il fourierismo»[25]. Il limite teorico di questa grande corrente di pensiero consisteva nel fatto che essa riproduceva, invertendone i termini, la filosofia degli *idéologues*. Come questi avevano, per cosí dire, ritrovato in natura l'uomo borghese e avevano naturalizzato l'individuo proprietario, cosí le correnti del socialismo utopistico ritrovavano nella liberazione dell'uomo naturale le radici di una sana socialità. Per Marx la naturalità da riconquistare come vita vissuta, da riaggregare, per cosí dire, alla capacità umana di fruizione e di godimento era quella accumulata dal lavoro umano e divenuta proprietà dei sovrastanti. Per questo non si limita a criticare Mill per avere impoverito il grande progetto di Owen, ma lo critica soprattutto per non avere pensato la storicità del modo di produzione borghese. L'antropologia marxiana non è quindi la teoria di un arricchimento naturale delle facoltà, anche se lo sviluppo della sensibilità si accompagna a quel raffinamento dei sensi di cui le classi dominanti hanno fatto il loro possesso esclusivo. L'antropologia marxiana è in pari tempo la teoria di un'appropriazione storica della cultura e della scienza e di un conseguente sviluppo complessivo delle capacità dell'individuo sociale.

In un passo assai tardo, che non può perciò essere tacciato di giovanile feuerbachismo, Marx scrive a proposito del movimento profondo che porta alla formazione dell'individuo umano.

> Al pari di ogni altro animale [gli uomini] incominciano col *mangiare*, *bere*, ecc., ossia non con lo «stare» in un rapporto, bensí col *comportarsi attivamente*, con l'impadronirsi di certi oggetti del mondo esterno mediante l'azione, soddisfacendo cosí i loro bisogni. (Essi incominciano cioè con la produzione). Con la ripetizione di questo processo la proprietà che questi oggetti hanno di «soddisfare i loro bisogni» si imprime nel loro cervello... A un certo livello dell'evoluzione, dopo che anche i loro bisogni e le attività svolte per soddisfarli si sono moltiplicate e sviluppate, gli uomini daranno un nome anche all'intera categoria di questi oggetti che l'esperienza ha loro insegnato a distinguere dal resto del mondo esterno... Ma questa denominazione linguistica non fa che esprimere, sotto forma di rappresentazione, ciò che la ripetuta conferma ha trasformato in esperienza, ossia che agli uomini che già vivono in un certo contesto sociale (questo è un presupposto necessario a causa del linguaggio) certi oggetti esterni servono a soddisfare i loro bisogni... Questi oggetti sono loro utili, ed essi conferiscono all'oggetto questo carattere di utilità come carattere posseduto dall'oggetto, sebbene difficilmente una pecora considererebbe sua qualità «utile» il fatto di essere commestibile per gli uomini[26].

[25] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 732.

[26] Il brano che fa parte delle cosiddette *Glosse a Wagner* si può leggere in appendice a MARX, *Il capitale* cit., libro primo, pp. 1411-12.

I problemi contenuti in questo brano sono molteplici. In primo luogo Marx suppone un comportamento attivo degli uomini rispetto alle cose in piena corrispondenza con le sue tesi giovanili; in secondo luogo l'operazione di denominazione (già sociale, perché presuppone il linguaggio), serve a rappresentare un'utilità che fissa e seleziona i comportamenti attivi; in terzo luogo già in questa operazione, in quanto coinvolge il linguaggio, è indicato un pericolo di reificazione, cioè la tendenza a trasferire a proprietà degli oggetti quei caratteri che l'esperienza ha fissato come rapporti utilitari. Se ne deve dedurre che la riflessione critica deve coinvolgere fin dall'inizio il linguaggio. Un'avvertenza importante per fissare il carattere laico di tutto il sapere e del marxismo stesso e la sua finitezza teorica. Si deve presupporre inoltre che la scienza lavori sulle codificazioni linguistiche. Anch'essa è un comportamento attivo dell'uomo. In un passo divenuto famoso in relazione a recenti discussioni epistemologiche, Marx scrive: «Ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito le cellette nella sua testa prima di costruirle in cera»[27]. Ma per rendere piú completo il suo pensiero, questo passo andrebbe integrato con l'altro in cui Marx sostiene che, «a differenza di altri architetti, la scienza non soltanto disegna castelli in aria, ma costruisce qualche piano abitabile dell'edificio prima di gettarne le fondamenta»[28].

Questa conclusione è una rappresentazione di ciò che è o dovrebbe essere il marxismo stesso (oltre che una caratterizzazione dello stato della scienza del secolo XIX per quanto riguarda il darwinismo, la chimica, la matematica e la fisica stessa). È veramente interessante che Marx ne abbia consapevolezza. In fondo è proprio a questa consapevolezza che egli affida il destino della sua critica della scienza ricardiana. Si tratta del fatto che l'accrescimento della produttività del lavoro diviene una realtà immediatamente afferrabile a livello della coscienza comune da un lato, e che la divisione delle classi con l'accrescimento del tempo libero dei sovrastanti e lo sviluppo della massa degli improduttivi divengono fatti altrettanto riconoscibili dall'altro. A collegare i due ordini di fenomeni stanno le contraddizioni sociali, le crisi. Marx non crede che il «raffinamento» delle coscienze possa assumere carattere di massa, indipendentemente dalla penetrazione nel senso comune di questi due presupposti. Di qui il suo immane lavoro scientifico e la speranza che esso potesse in una forma o nell'altra fare emergere nella coscienza comune gli elementi fondamentali del suo discorso.

[27] *Ibid.*, p. 216.
[28] MARX, *Per la critica dell'economia politica* (la si veda in appendice a ID., *Il capitale* cit., libro primo, p. 995).

Vi è un passo di quello che, nel programma di lavoro di Marx, doveva essere il quarto libro del *Capitale*, in cui Marx ha indicato con grande acutezza i termini dello sviluppo storico che egli si attendeva. Il passo, che è un brano della sua discussione con T. Hodgskin, suona cosí, espresso nella forma nervosa dell'appunto:

> Accumulazione di grandi capitali mediante l'annientamento dei piccoli. Attrazione. Decapitalizzazione degli anelli intermedi fra capitale e lavoro. Questo è soltanto l'ultima potenza e forma del processo che trasforma le condizioni di lavoro in capitale, poi riproduce il capitale su scala sempre piú larga, e infine separa i capitali formatisi nei molti punti della società dai loro possessori, concentrandoli nelle mani dei grandi capitalisti. Esteriorizzando le sue antitesi e contraddizioni, la produzione, anche se in forma alienata, si trasforma in produzione sociale. Lavoro sociale e comunità degli strumenti di produzione nel processo lavorativo reale. I capitalisti, come *funzionari* del processo che nello stesso tempo accelera la produzione sociale e con ciò lo sviluppo del processo produttivo, diventano superflui nella stessa misura in cui ne godono l'usufrutto per *procura* della società e *comandanti* del lavoro sociale. Succede a loro come ai signori feudali, i cui diritti si sono trasformati, nella stessa misura in cui i loro *servizi* diventavano superflui, in antiquati e inutili privilegi, cosí affrettandone il tramonto [29].

A proposito di questo passo si può osservare che esso smentisce le semplicistiche riduzioni del «crollo». Marx vi parla di concentrazione dei capitali, ma questa teoria non è affatto equivalente (come è stato invece anche di recente sostenuto da eminenti studiosi delle classi sociali) a una riduzione dei ceti medi. Questi, lo sappiamo, tendono ad accrescere il loro numero, ma con una diversa funzione sociale. Marx sostiene che questo cambiamento corrisponde a una diminuita intensità della funzione sociale e invece a un accrescimento del potere, della funzione di comando. La funzione del produttore si sposta verso quella del proprietario. Con piena coerenza Marx ha permanentemente sostenuto che dietro al produttore borghese, che Destutt de Tracy identificava con l'individuo umano, stava il proprietario. La tendenza storica che rileva è appunto caratterizzata da una diminuzione della funzione produttiva e da un accrescimento della padronanza proprietaria. Ciò delinea i termini di una transizione storica. Le funzioni produttive si trasferiscono agli individui sociali, quelle proprietarie restano concentrate nelle vecchie classi la cui funzione storica decresce.

Del resto anche volendo tener fermo alla forma umana dell'individuo borghese produttore e proprietario, esso è qualcosa di profondamente diverso da quella dell'«individuo sociale». Marx ha descritto fe-

[29] MARX, *Storia delle teorie economiche* cit., vol. 3, p. 200.

rocemente il primo riferendosi a Bentham, ma già il raffronto presenta alcuni caratteri del secondo:

> Il *principio dell'utile* non è stato un'invenzione di Bentham, il quale non ha fatto che riprodurre senza nessun spirito quel che Helvétius ed altri francesi del secolo XVIII avevano detto con spirito. Per esempio se si vuol sapere che cos'è utile a un cane, bisogna studiare a fondo la natura canina. Ma questa natura stessa non si può dedurre dal «principio dell'utile». Applicato all'uomo, se si vuol giudicare ogni atto, movimento, rapporto, ecc., dell'uomo secondo il principio dell'utile, si tratta in primo luogo della natura umana in generale, e poi della natura umana storicamente modificata, epoca per epoca. Bentham non ci perde molto tempo. Egli suppone, con la piú ingenua banalità, che l'*uomo normale* sia il filisteo moderno e in ispecie il *filisteo inglese* [30].

Confrontiamo questi caratteri con quelli del nuovo produttore, l'individuo sociale. Egli tien fermo al principio del lavoro produttivo, ma il valore supremo, la ricchezza in se stessa è il tempo libero; egli non ha bisogno di mascherare il *lavoro universale* («ogni lavoro scientifico, ogni scoperta, ogni invenzione»; esso dipende in parte dalla cooperazione dei vivi, in parte dall'utilizzazione del lavoro dei morti [31]) nella forma del lavoro produttivo; egli può giudicare del proprio passato distaccandolo da sé. Parlando di Fourier, Marx scrive:

> Egli caratterizza le epoche della civiltà attraverso la monogamia e la proprietà privata del suolo. La famiglia moderna contiene in germe non solo la *servitus* (schiavitú), ma anche la *servitú della gleba*, poiché essa fin dall'inizio è in rapporto con i servizi per il coltivatore dei campi. Essa contiene in sé in miniatura tutti gli antagonismi che si sviluppano largamente nella società e nella sua storia [32].

Storia, scienza, riappropriazione della vita come godimento del tempo libero, cioè come socializzazione dello sviluppo della produttività del lavoro e come realizzazione di questa liberazione come rimozione di tutte le forme servili, ecco le caratteristiche dell'individuo sociale in confronto all'utilitarismo borghese. Già nell'*Ideologia tedesca* Marx aveva detto:

> I tre momenti, la forza produttiva, la situazione sociale, e la coscienza, possono e debbono entrare in contraddizione fra loro, perché con la divisione del lavoro si dà la possibilità, anzi la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a indi-

[30] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 749 nota.

[31] *Ibid.*, libro terzo, p. 155.

[32] *The Ethnological Notesbooks of Karl Marx*, Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock transcribed and edited, with an introduction by Lawrence Krader, Assen 1972, p. 120 (in corso di pubblicazione presso Einaudi).

vidui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro [33].

Dal passo che abbiamo citato sopra risulta come Marx attribuisca alla ricomposizione della contraddizione un carattere processuale. Ciò che resta fermo è una direzione di movimento, un segno che sono gli uomini a imprimere alla storia, ove la contraddizione sia avvertita, e diventi impulso a un comportamento attivo. Il vecchio cinismo di Bentham (espressione di una classe che si autogiustificava come produttiva), ha preso ovviamente oggi altre forme e sono le ideologie dei sovrastanti, proprietari e non piú produttori, a presentare come necessaria la «cineseria» di massa.

7. *Sul metodo delle astrazioni «transitorie».*

Non è dunque possibile intendere il rapporto socialismo-libertà, senza convogliare la lotta politica nella direzione indicata da Marx. Lo sviluppo della produttività del lavoro è compreso nella lotta di «liberazione» delle masse. Questa si realizza attraverso un processo storico di lotta di classe, di diffusione della cultura, di limitazione della divisione sociale del lavoro, di riduzione del potere e della proprietà dei sovrastanti. Condizione perché questo processo si sviluppi è che i diversi «blocchi» analitici che ci permettono di considerare la società capitalistica come un «insieme», restino visibili e compresenti, che non sia cioè «tolto» in modo definitivo ciò che è provvisoriamente sospeso come oggetto di analisi. Detto altrimenti, Marx procede secondo il metodo di riduzioni o astrazioni transitorie. Non si tratta soltanto di analizzare fenomeni allo stato puro, ma di farli transitoriamente scorrere in modo che l'insieme risulti illuminato ora da questo, ora da quel lato, e corrispondentemente altre zone di esso risultino ora piú, ora meno in ombra.

Se ad esempio il processo lavorativo è considerato come processo di valorizzazione, come lavoro morto che si trasforma in *valore autovalorizzantesi*, allora è necessario fare transitoriamente astrazione dal processo della grande circolazione. Ciò si ottiene non togliendola, anzi all'opposto «idealizzandola» come pienamente funzionante, come se per il capitale non esistesse problema di «realizzazione». In questo caso la «piccola circolazione» è l'unica assunta entro il processo di produzione come una variabile, cioè come la variabile dello sfruttamento. Da tutto

[33] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 22.

il processo della grande circolazione è possibile fare astrazione, perché i prezzi sono fissati *idealmente* e, come dicevamo, presupposti come realizzati. Del resto, se si vuole procedere nello isolamento del blocco analitico dello «sfruttamento» non è possibile fermarsi a questo punto. Lo studio del valore prodotto ex novo esige non solo la idealità dei prezzi e della loro realizzazione, ma anche l'astrazione dalle variazioni di valore di quella parte del capitale che Marx definisce come costante. Anche al capitale costante, cioè, deve essere applicata «quella legge matematica relativa ai casi in cui si compiono operazioni con grandezze costanti e variabili, e la grandezza costante è collegata alla variabile solo da addizioni e sottrazioni» [1]. Azzerato in questo senso il capitale costante, il valore in generale appare come semplice lavoro oggettivato e il plusvalore egualmente come coagulo di tempo di lavoro.

Nel primo caso esaminato, l'azzeramento della circolazione permette di ricondurre idealmente al processo produttivo l'intero della formazione di valore. Solo a queste condizioni, cioè nell'ambito di questa idealità, prezzi e valori coincidono. Nel secondo caso l'azzeramento del capitale costante fa riconoscere il valore prodotto ex novo solo facendo sostenere un ruolo esclusivo alla parte variabile del capitale anticipato. Seguendo la logica di Hegel (analoga in questo al riduzionismo ricardiano), sarebbe facile interpretare l'azzeramento transitorio come un'operazione di riduzione a unità. Per esempio, seguendo questa logica, plusvalore assoluto e plusvalore relativo potrebbero essere identificati, ovvero domanda e offerta potrebbero, scambiando reciprocamente il loro posto, essere ritenuti la stessa cosa. A prima vista, niente di piú facile. Il plusvalore assoluto è *relativo*, perché comporta uno sviluppo della produttività del lavoro che permette di limitare il tempo di lavoro necessario a *una parte della giornata lavorativa*. Ma se si tien di mira il *movimento* del plusvalore, questa parvenza di identità scompare. Quando il modo capitalistico di produzione si è sviluppato, allora sorge un'alternativa circa il modo di fare salire il *saggio di plusvalore*: lo si fa salire «*mediante il prolungamento della giornata lavorativa*» oppure, «dato il limite della giornata lavorativa», «mediante la *variazione relativa della grandezza delle parti costitutive*» della giornata lavorativa stessa (lavoro necessario e plusvalore). A questo punto, entro l'astrazione provvisoria del plusvalore, riappare come «variazione della produttività e intensità del lavoro» [2] quella parte del capitale costante che Marx chiama fissa. Il capitale costante viene allora reintrodotto, anche

[1] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 257.
[2] *Ibid.*, p. 625.

se solo per quella parte che può servire a fare abbassare il costo della forza-lavoro.

Solo in apparenza Ricardo e i ricardiani seguono la medesima strada. Per esempio, J. Stuart Mill idealizza i prezzi. Per lui, «lo scambio, la compera e la vendita, che sono le condizioni generali della produzione capitalistica, diventano un puro e semplice *incidente* e c'è pur sempre *profitto*, senza compera né vendita della forza-lavoro»[3]. In altre parole, il metodo delle astrazioni transitorie è sostituito con una riduzione che sfocia nell'identità. Tutto il rapporto si ferma al suo momento di idealità. Proiettando la questione sul plusvalore, accade a Ricardo e a Mill di non intendere «che il saggio del profitto può dipendere da circostanze che non agiscono affatto sul saggio del plusvalore. Dimostrerò piú avanti – continua Marx – ... che, date determinate circostanze, *uno stesso saggio del plusvalore* può esprimersi in *differentissimi saggi del profitto*, e che *differenti saggi del plusvalore* possono esprimersi in *uno stesso saggio del profitto*»[4]. Marx intende dire che, identificando saggio di profitto e saggio di plusvalore, Ricardo si preclude la possibilità di isolare il fenomeno del plusvalore, per cosí dire, sotto condizione. Pur avendo colto la centralità del problema, egli non si limita a circoscriverlo entro lo spazio che serve a isolarlo transitoriamente dall'insieme, ma riduce l'insieme a quell'unico problema. Avendo allora ridotto il plusvalore al profitto non può immaginare circostanze in forza delle quali la variazione del saggio di profitto non dipenda dal suo antagonismo con il costo del salario. Il plusvalore è appunto la categoria che, dato il «lavoratore complessivo», può mostrare il nesso tra sviluppo della produttività e piccola circolazione, senza cadere nel riduzionismo per cui è escluso che altri fattori possano incidere sul saggio di profitto.

La questione, come sappiamo, è importante per Marx, perché egli non rinuncia mai a considerare il modo capitalistico di produzione come una forma di autonomizzazione della ricchezza, come un sistema proprietario che esercita il suo potere sul lavoro vivo e sul lavoro morto, e per questo non si trova dinanzi ai drammatici problemi di coloro che, avendo rinunciato a vedere questo aspetto della questione e avendo preso a considerare l'economia non come scienza di rapporti umani dati che vengono conosciuti mediante idealizzazioni, ma come scienza di idealizzazioni funzionali, non sono piú in grado di vedere modi di sfruttamento, dominio di classe e rapporti proprietari. Nel secondo li-

[3] *Ibid.*, p. 631.
[4] *Ibid.*, p. 641.

bro del *Capitale* Marx considera il processo di circolazione come potenziale fluire privo di interruzioni. Ciò non corrisponde in alcun modo al movimento reale delle cose. Come astrazione transitoria mostra invece sia la «idealità» del movimento circolatorio (la sua tendenziale riduzione a un tempo zero), sia le forze che operano realmente in questa direzione. Di qui il particolare modo di calcolare i tempi di circolazione su cui ci siamo soffermati. Abbiamo richiamato sopra il fatto che, di fronte a Ricardo, la teoria del denaro di Marx dà nuovo significato alle ricerche teoriche nate all'origine del mondo borghese, che erano state svolte con una coerenza tra fini e mezzi messa successivamente in secondo piano rispetto ad altri interessi. Eppure il secondo libro del *Capitale* è in realtà in gran parte una polemica contro il mercantilismo, contro il *profit upon alienation*. Il plusvalore, scrive Marx, non scaturisce «né dalla forma di denaro, né dalla forma naturale del salario o del capitale sborsato nell'acquisto di forza-lavoro. Esso scaturisce dallo scambio di valore contro forza creatrice di valore, dalla conversione di una grandezza costante in una variabile»[5]. E ancora: «il tempo di circolazione del capitale limita in generale il suo tempo di produzione, e perciò il suo processo di valorizzazione»[6]. Si capisce l'importanza di queste affermazioni: esse non incidono sulla possibilità di calcolo delle spese di circolazione, ma conferiscono loro un particolare significato. Il segno negativo con cui vengono calcolati i costi di circolazione sta a indicare la loro storicità e la tendenza a una loro limitazione in una società comunistica. In altre parole, la produzione socializzata e pianificata potrà assai di piú avvicinarsi al modello ideale di una produzione che si realizza senza contraddizioni.

Eppure se il discorso di Marx è volto in questa direzione, vi è un punto del secondo libro del *Capitale*, cui abbiamo già fatto cenno, che ripresenta in tutta la sua evidenza il problema del rapporto con l'origine della società borghese e con il suo dispendio di potere. Marx polemizza contro il *profit upon alienation*, ma resta ben saldo nell'affermare che «la classe capitalistica rimane il solo punto di partenza della circolazione del denaro»[7]. Qui riappare in una «astrazione transitoria» la complessità storica del modo di produzione capitalistico. Il rischio da affrontare è per Marx quello per cui produzione e reddito possano presentarsi come concetti riflessivi, cioè nella sostanza identici. Il punto centrale è che «la compravendita della forza-lavoro si fonda... a sua

[5] *Ibid.*, libro secondo, p. 263.
[6] *Ibid.*, p. 146.
[7] *Ibid.*, p. 409.

volta su una distribuzione degli *elementi* di produzione che precede la distribuzione dei *prodotti* sociali e ne è un presupposto, cioè la separazione della forza-lavoro come merce dei lavoratori dai mezzi di produzione come proprietà di non lavoratori»[8]. In altre parole, se è vero che parti specifiche del valore funzionano come reddito, altrettanto vero è che altre funzionano come capitale. Ripresentando questo stesso problema alla fine del terzo libro del *Capitale*, Marx polemizza contro «il dogma profondamente falso che il valore delle merci si risolva in ultima istanza in salario + profitto + rendita»[9]. Logicamente la difficoltà sta in ciò, che «le determinazioni fisse di reddito e di capitale si scambiano e mutano il loro posto, cosí che esse sembrano essere semplicemente determinazioni relative dal punto di vista del singolo capitalista, e scomparire quando si abbracci il processo di produzione complessivo»[10]. Nonostante i molti buoni motivi che possono militare a favore di questa logica della riflessione di tipo «prospettico», essi naufragano di fronte al fatto che il capitale deve riprodursi esso stesso nel valore-merce e ne costituisce un elemento. Alla logica del prospettivismo o dei rapporti riflessivi o ancora a quella riduttivistica, Marx oppone questa logica delle astrazioni transitorie, che svaniscono lasciando tracce ben definite, e il cui spostamento funzionale è rappresentativo di possibili modificazioni storiche. Ciò che vi è di vero, come sappiamo, nel rapporto riflessivo è che il profitto appare al singolo capitalista come convertibile in reddito e «può essere consumato produttivamente o individualmente, come capitale o come reddito»[11]. La forma dei rapporti riflessivi nasconde allora la possibilità della decisione e della scelta a livello del capitalista singolo e costituisce con ciò la fonte e la forma del suo potere di proprietario della ricchezza sociale. In realtà tale alternativa di potere resta, entro il sistema, a livello individuale. Sul piano generale, cioè su quello del rapporto sociale complessivo, valgono le *leggi di natura* del sistema capitalistico (cioè, nel linguaggio di Marx, le sue leggi storiche). Il processo capitalistico non potrebbe durare neppure una settimana se le decisioni di non investire divenissero generali. Il fatto è che esse restano individuali e come tali dànno alle leggi storiche l'apparenza di leggi naturali.

La produzione in generale si basa dunque sul presupposto che le merci si vendano ai loro valori. L'avvicinamento alla «realtà» che Marx si propone di effettuare nel terzo libro del *Capitale* è in sostanza uno

[8] *Ibid.*, p. 471.
[9] *Ibid.*, libro terzo, p. 1132.
[10] *Ibid.*, libro secondo, p. 1134.
[11] *Ibid.*, p. 1139.

scioglimento progressivo dei vincoli che derivano dalla «idealizzazione», cioè dalla precedenza dei valori-prezzi alla circolazione reale. Lo scambio viene progressivamente sganciato da tale idealità, anche se i suoi meccanismi reali sono presentati in modo tale da non allontanarsi radicalmente dalla idealità presupposta. La «realizzazione» diventa comunque un problema aperto e con essa la concorrenza. Il capitale commerciale non solo idealmente si pone come «falsa spesa» rispetto a una condizione ideale in cui i prezzi sono già realizzati, ma interferisce realmente sul saggio di profitto. Anche dalla rendita fondiaria non si fa piú astrazione. La sua genesi capitalistica viene spiegata nell'ambito dei caratteri specifici di una branca di produzione come l'agricoltura la cui composizione organica mostrava ai tempi di Marx una netta prevalenza del lavoro vivo su quello oggettivato. Tuttavia, anche nello svolgimento di questo processo di avvicinamento alla realtà, il procedimento per astrazione transitoria resta centrale. Proprio in relazione al tema della logica della «riflessione», Marx osserva:

> Sebbene il saggio del profitto sia diverso quantitativamente dal saggio del plusvalore, mentre plusvalore e profitto sono in realtà la stessa cosa e sono anche quantitativamente identici, il profitto è nondimeno una forma mutata del plusvalore, una forma in cui viene dissimulata e cancellata l'origine del plusvalore e il segreto della sua esistenza. In realtà il profitto è la forma fenomenica del plusvalore, il quale ultimo deve essere enucleato dal primo mediante un processo di analisi [12].

Altrove Marx ha scritto che il profitto è la forma piú sviluppata del plusvalore [13]. In ogni caso quella tracciata nel primo libro è una via cui Marx seguita a riferirsi. Plusvalore e profitto non sono un mero gioco di riflessione. Solo perché la visibilità della piccola circolazione non è stata cancellata, Marx può vedere nello sviluppo della produttività del lavoro non soltanto un accrescimento di valori d'uso che, idealizzati, risultano realizzabili in ogni circostanza, ma anche o un'indicazione per forzare la base miserevole del furto del tempo di lavoro e per porre la questione del tempo libero delle masse, ovvero la base dell'autonomizzazione del valore di scambio, del formarsi e del solidificarsi di rapporti proprietari o di potere a questi ultimi affini.

[12] *Ibid.*, pp. 81-82.

[13] «Come in Ricardo, cosí nei suoi discepoli non si trova la distinzione tra *plusvalore* e *profitto*... Non salta loro in mente che (anche se non consideriamo capitali investiti in differenti occupazioni, ma ciascun capitale per se stesso in quanto non consta esclusivamente di capitale variabile, in quanto non è capitale esclusivamente investito in salario), il saggio di profitto dev'essere una forma piú evoluta specificamente modificata del plusvalore. Essi si accorgono della differenza solo in quanto si tratta di profitto eguale (saggio medio di profitto) per capitali investiti in sfere di produzione differenti e con differente composizione di elementi fissi ed elementi circolanti» (MARX, *Storia delle teorie economiche* cit., vol. 3, p. 72).

Anche la celebre questione della «trasformazione» va vista su questo sfondo. La determinazione del valore di mercato, scrive Marx, «che è stata fino a ora esposta in una forma *astratta*, viene realizzata nel mercato reale per mezzo dell'azione della concorrenza fra i compratori, a condizione che la domanda sia in proporzioni esattamente sufficienti ad assorbire la massa di merci al suo valore cosí determinato» [14]. La realtà a cui ci si avvicina viene cosí ancora volutamente mantenuta vicina al suo concetto, cioè alla sua astrazione transitoria idealizzata. D'altro canto quella condizione reale che massimamente preme a Marx (l'accrescimento della produttività del lavoro) viene azzerata e tornerà ad apparire solo nell'ambito della legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Le condizioni ideali presupposte sono dunque che le merci si vendono ai loro valori. Si noti inoltre che qui Marx intende per plusvalore non la condizione originaria dell'appropriazione della forza-lavoro, da cui scaturiscono il capitale e tutti i rapporti proprietari, ma ciò che anche un ricardiano deve riconoscere, cioè la peculiarità del rapporto di sfruttamento nei rami produttivi staticamente in condizioni tecniche diverse. Data la concorrenza dei capitali, data la diversa composizione organica delle branche produttive, dati il salario e la sua massa fatta indice di una determinata quantità di forza-lavoro e di plusvalore che sono posti in movimento da essa, dati il saggio di plusvalore e la produttività del lavoro, presupposto che le merci si vendono complessivamente al loro valore (cioè che il totale dei prezzi-valori si realizza), date tutte queste condizioni ideali presupposte si può dedurre la trasformazione dei plusvalori in profitto medio. La deduzione non potrebbe avvenire senza far giocare gli elementi di idealizzazione transitoria che fanno della vendita ai valori un presupposto e che fermano tutte le altre condizioni di variabilità.

Non di residuo naturalistico si dovrebbe parlare, ma semmai di un uso permanente di un metodo di «idealizzazioni» o astrazioni transitorie. Immediatamente dopo, infatti, la variazione della produttività del lavoro torna a manifestarsi come tendenza permanente. Nello sforzo di approssimazione alla realtà questo comporta l'affermazione della legge tendenziale della caduta del saggio di profitto e quindi l'oggettivo presentarsi di limiti e barriere al sistema capitalistico che si presentano come sue contraddizioni. Anche delle leggi tendenziali è stato detto che esse sono scientificamente irrilevanti [15]. Ma nel metodo di Marx si tratta

[14] MARX, *Il capitale* cit., libro terzo, p. 262.

[15] Sul concetto di legge tendenziale il logico Mill verrebbe in soccorso a Marx. Egli scrive in un testo che Marx conosceva bene: «L'errore, quando c'è errore, *non* nasce dalla generalizzazione troppo vasta, cioè dalla inclusione di una serie troppo vasta di casi particolari in una singola pro-

ancora di rendere visibili delle tracce che a un esame che non facesse perno su astrazioni transitorie resterebbero del tutto inavvertite. Sono queste tracce che permettono a Marx di costruire l'alternativa tra una società in cui l'autonomizzazione del valore di scambio conduce a un permanente accrescimento dello squilibrio tra lavoro vivo e proprietà del lavoro morto, e una società in cui le tracce, rilevate in un contesto che apparentemente le aveva cancellate, servono a convogliare verso una liberazione di massa lo sviluppo delle capacità individuali. Indicazioni, punti di orientamento che Marx ci ha lasciato per la costruzione di una libertà comunista.

Con ciò non intendo affatto difendere a oltranza la validità del metodo scientifico di Marx. I procedimenti sono talvolta approssimativi, le invenzioni geniali ma tortuose, le idealizzazioni non sempre coerenti con i risultati. Ciò che ho voluto rilevare in queste pagine è invece un'altra cosa. A partire dalle pagine iniziali in cui l'attenzione è posta sulla svalorizzazione del capitale e sulla tesi che il capitale non paga mai per intero i suoi debiti, attraverso l'esame della autonomizzazione del valore di scambio e dei rapporti di proprietà e di dominio che ne derivano, fino all'incontro-scontro con Ricardo intorno al convogliamento dell'accrescimento della produttività del lavoro e all'alternativa tra godimento dei sovrastanti e tempo libero delle masse, Marx ci presenta una ricerca coerente volta a separare la scienza economica dal suo tradizionale legame con i ceti proprietari e a mantenere in pari tempo il suo carattere di scienza. Il risultato è l'ipotesi di un nuovo tipo di produttore (l'individuo sociale) che metta «le condizioni del libero sviluppo e del libero movimento degli individui sotto il loro controllo». Marx non giunge a questa ipotesi né su basi filosofiche, né su basi economico-politiche, ma convogliando verso un'ipotesi trasformatrice la scienza

posizione. Senza dubbio l'uomo afferma spesso di una classe intera ciò che è valido solo per una parte di essa; ma il suo errore generalmente consiste non nel fare un'affermazione troppo vasta, ma nel fare il *tipo* sbagliato di affermazione: egli ha asserito un risultato reale quando avrebbe dovuto affermare solo una *tendenza* verso quel risultato, una forza operante con una certa intensità in quella direzione. Riguardo poi alle *eccezioni*, in ogni scienza abbastanza avanzata non vi è propriamente alcuna eccezione. Ciò che si pensa essere un'eccezione a un principio è sempre qualche altro principio distinto che interferisce col primo: qualche altra forza che urta contro la prima e la fa deviare dalla sua direzione. Non esistono una legge e una *eccezione* alla legge; la legge operante in novantanove casi e l'eccezione in uno. Ci sono due leggi, ciascuna probabilmente agente in tutti i cento casi, e che provocano un effetto comune con la loro operazione congiunta. Se la forza che, essendo la meno palese delle due è chiamata forza perturbatrice, prevale talvolta sull'altra forza in modo sufficiente da costituire ciò che è comunemente chiamata un'eccezione, la stessa forza perturbatrice agisce probabilmente come causa modificante in molti altri casi che nessuno chiamerà eccezioni» (J. S. MILL, *Saggi su alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, Milano 1976, p. 132). Si ricordi la polemica di Marx contro le eccezioni di Ricardo e non si andrà lontano dal vero che il concetto di legge tendenziale nasce sotto l'influenza di questo passo di Mill.

economica e seguitando a vedere con occhi disincantati un presente in cui i residui di violenza e di barbarie da rovesciare operano ancora entro un sistema di vincoli compatibili con essi, la cui razionalità è quindi anch'essa da trasformare radicalmente.

L. KRADER

Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico

Traduzione di Adriano Sofri.

1. *Storia naturale e storia umana.*

Il rapporto tra uomo e natura.

Il rapporto del genere umano con la natura è al tempo stesso la storia naturale dell'umanità: già nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 Marx poneva la continuità materiale tra uomo e natura, e rilevava l'interscambio materiale tra le due parti. «L'uomo è l'oggetto immediato della scienza naturale... Ma la natura è l'oggetto immediato della scienza dell'uomo». Perciò non c'è che una storia universale, la storia dell'uomo e della natura: questa storia è una, cioè la storia del lavoro umano in rapporto alla natura, o la storia della produzione, dell'industria e della scienza. La storia umana è la storia della società come atto del suo svolgimento, se pure nella forma alienata dell'industria, e comprende quindi la vera natura antropologica della storia; essa è una parte reale ed effettiva della storia naturale, la natura che diventa umana. La storia naturale arriva cosí a sussumere sotto di sé la storia umana, allo stesso modo che la storia umana arriva a sussumere la storia naturale. Di fatto la storia universale è divisa, essendo la natura e l'umanità reciprocamente alienate, ma potenzialmente le due storie sono una sola[1]. All'alienazione primaria dell'uomo dalla natura in virtú del suo lavoro, segue l'alienazione del lavoro nella società, che costituisce nella storia l'alienazione secondaria, essendo la prima alienazione la condizione storica della seconda; la seconda non consegue alla prima in modo logicamente necessario. La seconda alienazione è la condizione del lavoro nella società civile e borghese. Se quella seconda alienazione si svolgesse di necessità dalla prima, che è la reale ed effettiva posizione dell'uomo nel cosmo, ne deriverebbe allora che la condizione di alienazione borghese fa parte della natura delle cose[2].

[1] K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, vol. 3, Roma 1976, p. 331.

[2] MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 301 sgg.; G. MARKUS, *Marxism and Anthropology*, Assen 1978, sottolinea come nella posizione adottata da Feuerbach la determinazio-

Approfondendo la sua riflessione economica, Marx – in polemica con Proudhon – sottolinea che «le categorie economiche non sono che le espressioni teoriche, le astrazioni dei rapporti sociali di produzione[3]. La storia è il solvente universale. Nulla esiste che non sia soggetto al mutamento, e per capir gli uomini bisogna esaminare a fondo quali fossero le loro necessità, «le loro forze produttive, il loro modo di produzione, le materie prime della loro produzione, e quali fossero i rapporti fra uomo e uomo, risultanti da queste condizioni di esistenza». Tutto è storia, e «approfondire tutte queste questioni» significa «fare la storia reale, ... rappresentare questi uomini come gli autori e contemporaneamente gli attori del loro dramma»[4]. L'idea che esistano leggi immutabili aveva certo un suono carezzevole per i re medi e persiani, e cosí le descrizioni delle eterne leggi dell'essere lusingano i filosofi speculativi e la Chiesa, allo stesso modo che le leggi immutabili del mercato e del profitto – «le leggi eterne che debbono sempre reggere la società» – sono un mito degli economisti classici[5] col loro presupposto di un'immutabile natura umana, che è anche la fantasia degli antropologi speculativi. La storia veniva per questa via ipostatizzata, ridotta a un soggetto metafisico; diventa quindi un feticcio, un automa dotato di una autonoma volontà e coscienza: «come per i vecchi teologi, le piante esistono per essere mangiate dagli animali – osservava Marx nella *Sacra famiglia* – e gli animali per essere mangiati dagli uomini», cosí la storia, invece di ciò che è in realtà, inseparabile dai suoi portatori, gli individui umani reali, dovrebbe esistere «per servire all'atto di consumo del mangiare teoretico, cioè del dimostrare. L'uomo esiste perché esista la storia; la storia esiste perché esista la dimostrazione della verità»[6]. La storia umana è a partire dal suo inizio, e ininterrottamente nel suo corso, la storia dell'attività con la quale noi produciamo la nostra esistenza; questa continuità è il processo stesso della riproduzione sociale, e costituisce in quanto tale quella parte della storia del lavoro che è il rapporto tra lavoro e natura. La storia che è fatta da noi è la storia del nostro lavoro, della nostra fatica[7]. C'è pertanto una sola scienza, la scienza

ne antropologica sia in realtà una determinazione ontologica. L'alienazione antropologica è perciò alienazione ontologica: una condizione borghese di alienazione che sia considerata come non differente dall'alienazione antropologica equivale perciò a un'alienazione ontologica.

[3] K. MARX, *Miseria della filosofia* (1847), in *Opere* cit., vol. 6, pp. 172 sgg.

[4] *Ibid.*, p. 177.

[5] *Ibid.*, p. 182.

[6] K. MARX e F. ENGELS, *La sacra famiglia* (1845), cap. VI: *Prima campagna della critica assoluta*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 87.

[7] F. ENGELS, *Notes to English edition of Capital by Marx*, New York 1936, pp. 54 e 207. Engels distingueva fra *work*, come creazione di valore d'uso o del prodotto finito, e *labor*, come continuo processo di produzione, la creazione di valore. Egli riprese la distinzione in modo diverso nella *Dialettica della natura* (in *Opere* cit., vol. 25, pp. 379 sgg. e 458 sgg.) a seconda se il lavoro

della storia, che «può essere considerata da due lati, distinta nella storia della natura e nella scienza degli uomini»[8].

Storia e ideologia.

L'interpretazione della storia è l'espressione di un'ideologia che esercita un influsso pratico sulle menti umane, e per questa via la coscienza interviene nell'azione storica. I primi *idéologues*, come Cabanis e Destutt de Tracy, erano convinti che le idee scientifiche avrebbero avuto un effetto storico, e che ciò si sarebbe compiuto grazie al loro impegno nella politica della Francia napoleonica; ma Napoleone, com'è noto, non volle saperne di loro, e i loro intenti frustrati vennero ripresi da Saint-Simon[9]. Gli ideologi tedeschi, L. Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess, Max Stirner, svilupparono le loro idee dai pascoli della pura speculazione per approdare all'impegno pratico nell'arena politica tedesca. Non era storia, ma metafisica[10]. È allo stesso tempo una speculazione interessata, una speculazione che ha in vista una particolare espressione politica: che questa speculazione venisse proposta dagli ideologi tedeschi come la base per la storia non basta a farne una scienza, poiché essa postula solo l'attività cerebrale dell'uomo come base della storia, storia *en philosophe*, storia astratta. La storia, in quanto tale, è concreta, l'opposto della storia astratta, speculativa; l'individuo umano è invece al tempo stesso astratto e concreto. Per un verso, l'individuo umano coincide con l'essere generico dell'uomo, con la coscienza dell'appartenenza a una specie; per un altro, la società non è una mera astrazione, in opposizione all'individuo: la storia naturale dell'umanità è la sua storia biologica, il percorso dell'*homo sapiens*. (Cosí, se la storia delle specie è una sola, e ogni altra dottrina sarebbe razzismo, la storia dell'umanità, in quanto storia sociale, è molteplice: la totalità della storia del genere umano è l'opposizione tra le molte e l'una storia).

Nella società come nella storia non opera alcuna forza se non per l'attività degli individui nella loro combinazione, e la coscienza non esiste se non nella mente e grazie alla mente degli individui viventi: «come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, cosí essa è prodotta da lui... L'umanità della natura c'è soltanto per l'uomo sociale,

si riferisca in senso fisico o in senso economico. Si tratta, però, di una particolarità della lingua inglese, difficile da rendersi in altre lingue.

[8] K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere* cit., vol. 5, p. 14 nota.

[9] F. PICAVET, *Les idéologues*, Paris 1891; su Cabanis e Destutt de Tracy, *passim*; su Saint-Simon, pp. 453 sg.

[10] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 14 nota: «La storia della natura, la cosiddetta scienza naturale, qui non ci riguarda; dovremo invece soffermarci sulla storia degli uomini perché quasi tutta l'ideologia si riduce o a una concezione falsata di questa storia o a un'astrazione completa da essa. L'ideologia stessa è soltanto uno dei lati di questa storia».

giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come legame con l'uomo»[11]. D'altra parte, «la produzione delle idee, delle rappresentazioni della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini»[12]. Per questa via viene superata la dottrina fatalistica, che nasce dall'astrazione del corso totale della storia dal suo momento concreto, gli individui umani, e postula la dipendenza del movimento storico da un fine ad esso immanente. Attraverso il processo dell'astrazione, le attività individuali vengono subordinate a una forza sovrapposta, e la storia stessa viene trasformata in una divinità.

La base e la sovrastruttura della società.

La produzione per mezzo del lavoro consta di un duplice rapporto, naturale e sociale – sociale nel senso che la cooperazione di piú individui è implicita in ogni lavoro. Un particolare modo di produzione o stadio industriale determina quindi la condizione della società, e non viceversa. La storia dell'umanità è una serie discontinua di stadi di sviluppo, divisa a seconda dei differenti modi in cui la produzione è organizzata e realizzata[13]. La storia dell'umanità è perciò un'evoluzione nel senso stretto della parola, in quanto consiste nello svolgimento da uno stadio a un altro per opera di forze inerenti a uno stadio e connesse con il successivo secondo una linea ininterrotta, mentre la trasformazione da uno stadio all'altro viene portata a effetto da forze interne comuni ad ambedue gli stadi di sviluppo. Queste forze inerenti alla storia dei modi di produzione, alla trasformazione da uno stadio industriale all'altro, sono le forze produttive, che non costituiscono in alcun modo uno sviluppo esterno al corso storico stesso della produzione, essendo il rapporto tra il lavoro e la natura l'applicazione diretta dell'attività lavorativa con la quale i materiali naturali vengono trasformati all'interno del processo di produzione.

[11] MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 325.

[12] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 21, 64 sgg.

[13] *Ibid.*, pp. 28 sgg. Marx scriveva: «La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione...» Qui il nesso tra l'atto economico e sociale del lavoro è separato dall'atto biologico di procreazione della vita di un altro essere umano. La mescolanza tra attività economiche e biologiche viene nettamente respinta, poiché non trova alcuno spazio nella teoria e nella pratica marxista, e genera conseguenze inaccettabili sull'ulteriore sviluppo della teoria: ancora nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), Engels, rifacendosi evidentemente al programma formulato nell'opera non pubblicata, *L'ideologia tedesca*, propugnò la non distinzione tra l'atto biologico della riproduzione e l'atto economico-sociale della riproduzione, con particolare riferimento alle condizioni di vita primitiva dell'umanità. Come si è detto, Marx, in precedenza, in una annotazione poi cancellata dell'*Ideologia tedesca* (p. 14, nota), aveva scritto che «la storia della natura, la cosiddetta scienza naturale, qui non ci riguarda». In questo caso vi sarebbe contraddizione.

La nozione di stadi di sviluppo in una sequenza evolutiva dall'inferiore al superiore, con una progressione lineare, è implicita negli articoli scritti da Marx sull'India, secondo i quali l'Inghilterra si trovava a uno stadio di sviluppo superiore rispetto all'India. Inoltre l'Inghilterra, poiché aveva un alto grado di industrializzazione, si trovava di conseguenza a uno stadio elevato di incivilimento o di sviluppo sociale. L'India era inferiore, perché le sue forze produttive erano meno sviluppate delle forze produttive del capitalismo inglese: l'India non era ancora pervenuta a quello stadio, perché era inferiore agli inglesi come nazione commerciale, e perché era stata impedita nel suo sviluppo dalla potenza conquistatrice che l'aveva colonizzata. L'India era stata in grado di avere agevolmente la meglio sui suoi conquistatori precedenti, gli arabi, i turchi, ecc., che non avevano raggiunto un livello di sviluppo delle forze produttive superiore a quello degli indiani, e dunque non avevano una civiltà superiore [14].

Mentre la storia della natura è soltanto concreta, la storia dell'umanità è concreta e astratta insieme, poiché è costituita dai rapporti tra il lavoro e la natura e dai rapporti sociali, dalla costruzione della civiltà sulla base del rapporto naturale come del rapporto sociale di lavoro. La storia dell'umanità è un processo di sviluppo tanto nel senso che l'uomo si è sviluppato grazie al proprio lavoro oltre lo stadio animale della storia naturale, quanto nel senso che l'uomo si è sviluppato grazie al proprio lavoro da uno stadio o modo di produzione all'altro. Il concetto di sviluppo è un'astrazione compiuta da chi sta al di fuori del corso storico, astraendosi da esso, e mettendo a confronto le forze produttive di uno stadio di sviluppo con quelle di un altro. Lo sviluppo della storia umana è dunque estrinseco e intrinseco insieme, essendo l'astrazione la storia estrinseca che viene messa a raffronto con la storia intrinseca, concreta. Gli stadi di sviluppo sono allo stesso tempo espedienti classificatori, dunque esteriorità, e involucri della sostanza, ovvero le forze produttive, che costituiscono il dinamismo interno della storia umana.

I modi di produzione sono classificati su questa base come asiatico, classico-antico, feudale, e borghese moderno; essi stanno fra loro come le epoche progressive della formazione economica della società. Essi so-

[14] K. MARX, *The Future Results of the British Rule in India*, in «New-York Daily Tribune», 8 agosto 1853; cfr. anche gli articoli *The British Rule in India*, *ibid.*, 6 giugno 1853; *The East India Company. Its History and Results*, *ibid.*, 11 luglio 1853: li si vedano in K. MARX e F. ENGELS, *India, Cina, Russia*, a cura di B. Maffi, Milano 1960, pp. 56 sgg. Cfr. L. KRADER, *The Asiatic Mode of Production*, Assen 1975, pp. 80 sg., 159 sg. Cfr. K. MARX, *Il capitale*, Torino 1975, libro terzo, p. 823.

no stadi successivi, che si succedono nel tempo, come *dramatis personae*, nell'ordine in cui fanno la loro comparsa storicamente, e sono progressivi nel senso che le forze produttive dello stadio successivo sono superiori a quelle dello stadio che lo precedeva [15].

Un modo di produzione è la formazione economica di una società, che costituisce uno stadio nel corso storico del suo sviluppo, un'entità periodica quindi. Il modo di produzione non è la società nella sua totalità, ma la sua base economica, dove la base è collegata alla sovrastruttura della società. Non ci sono inoltre piú modi di produzione all'interno di una data società, se non in periodi di transizione o di caos provocato dalla guerra, dalla conquista, dalla rivoluzione; analogamente una società è un tutto unitario, se non quando viene lacerata dagli stessi processi di trasformazione rivoluzionaria.

2. *Evoluzione della natura e società.*

Marx e Darwin.

Il concetto di evoluzione come lo sviluppo comune di un gruppo connesso di organismi per l'azione di fattori comuni all'interno dei singoli membri del gruppo, e di comuni rapporti con l'ambiente, ricevette un possente sviluppo dalle ricerche di Darwin [1], la cui pubblicazione venne rilevata da Marx in lettere a Engels e a Lassalle. L'opera di Darwin – scriveva Marx – fornisce una base scientifico-naturale per le lotte di classe storiche, infliggendo il colpo di grazia alla teleologia nelle scienze naturali [2]; Marx metteva in rapporto la dottrina di Darwin con la «lotta per l'esistenza» malthusiana (un'espressione usata in senso metaforico da Darwin), con il «bellum omnium contra omnes» di Hobbes, e con la teoria hegeliana della società civile come regno animale ideale [3]. Dalla dottrina di Darwin, Marx trasse sostegno alla premessa che aveva già fissato al suo pensiero: essa postula l'unità della storia naturale e umana, in intrinseca opposizione alla dottrina del grande disegno imposto da una divinità alla natura e all'uomo. La teleologia è la dottrina di una guida divina esterna, cui si oppongono i processi di conserva-

[15] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica. 1859. Prefazione*: la si veda in appendice a MARX, *Il capitale* cit., libro primo, pp. 957-58; K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica, («Grundrisse»)*, a cura di G. Backhaus, Torino 1976, p. 30.

[1] C. DARWIN, *The Origin of Species*, London 1859 (Reprint Harvard 1963, a cura di Ernst Mayr) [trad. it. *L'origine della specie*, Boringhieri, Torino 1972[3]].

[2] Marx, lettera a Ferdinand Lassalle, 16 gennaio 1861, e lettera a Engels, 19 dicembre 1860, in *Opere* cit., vol. 41, pp. 630 e 145.

[3] Marx, lettera a Engels, 18 giugno 1862, *Opere* cit., vol. 41, p. 279.

zione naturale e di selezione naturale che formano gli interni e concreti dinamismi dell'origine delle specie[4].

Marx mise a fuoco il rapporto tra storia naturale e umana, criticando la nozione avanzata da Thomas Hodgskin sull'immagazzinamento delle abilità lavorative. La questione riguardava l'accumulazione e trasmissione delle abilità, la loro conservazione e il loro rimodellamento per opera del lavoro vivo. Questo viene riferito da Marx all'accumulazione del lavoro passato, cristallizzato, o al prodotto del lavoro vivo. Il passaggio dall'immagazzinamento (*Aufhäfung*) dei caratteri ereditati, di cui parlava Darwin, all'accumulazione da parte dell'uomo si compie, secondo Marx, a opera di una natura umana già modificata, e di una natura non umana anch'essa già modificata, trasformata in un organo delle attività umane. L'accumulazione è il risultato di un processo duplice, da un lato il processo storico, lungo periodi di tempo superiori alla durata di una vita individuale, da un altro lato il processo di trasmissione di un'abilità da parte di un singolo lavoratore[5].

Darwin, secondo Marx, aveva illustrato la storia della tecnologia naturale, essendo il processo della selezione naturale il processo di adattamento degli organi animali e vegetali come strumenti di produzione. La differenza tra i due processi di produzione sta nella modificazione della natura a opera dell'uomo. Tuttavia sia Marx che Darwin tracciarono un parallelo tra i due processi rispetto alla specializzazione, e al rapporto tra forma e funzione: cosí, negli organi naturali e negli strumenti di produzione umani, quanto maggiore è la specializzazione delle funzioni, tanto minori sono le possibilità di libertà nella forma dello strumento: un coltello che serva a tagliare qualsiasi cosa può avere insomma qualunque forma, e al contrario un coltello che serva a tagliare in un solo modo una sola cosa dovrà avere una forma peculiare[6]. Sia

[4] Marx, lettera a Laura e Paul Lafargue, 15 febbraio 1869, in *Opere* cit., vol. 43, pp. 641 sgg. Marx lettera a Kugelmann, 27 giugno 1870, *ibid.*, pp. 738 sgg. Marx mandò una copia del *Capitale* a Darwin, che ne accusò ricevuta in una lettera del 1° ottobre 1873. Ha avuto diffusione una voce secondo cui Marx propose a Darwin di dedicargli una delle sue opere, non precisata, e che Darwin abbia declinato l'offerta adducendo ragioni personali. P. T. Carroll di Philadelphia ha trovato che in una lettera del 13 ottobre 1880 Darwin declinava l'offerta di E. Aveling, genero di Marx, di dedicargli una sua raccolta di saggi: probabilmente è questa lettera (o le voci sulla sua esistenza) che ha dato avvio a quella diceria, peraltro priva di fondamento.

[5] K. MARX, *Theorien über den Mehrwert*, III, Mew, vol. 26, 3, p. 289 [trad. it. *Storia delle teorie economiche*, a cura di E. Conti, Torino 1958, vol. 3, pp. 244-45]. Cfr. MARX, *Il capitale*, cit., libro primo, p. 415, sull'eredità nelle caste e nelle gilde e L. KRADER, *Dialectic of Civil Society*, Assen 1977, p. 260 sgg. Il tema centrale dei passi citati, sia nelle *Theorien über den Mehrwert*, sia nel *Capitale*, è riferito all'accumulazione delle abilità lavorative e alla loro trasmissione sociale, e al rapporto tra l'uomo e le leggi naturali; il passo dalle *Theorien über den Mehrwert* è tuttavia piú preciso e sottile di quello del *Capitale*, ed è quello che viene qui utilizzato e sviluppato.

[6] DARWIN, *Origin* cit., p. 149; MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 360, nota 29.

Marx che Darwin si impegnarono a dimostrare a questo proposito che le leggi della storia naturale e della storia umana sono le stesse.

Storia concreta e storia astratta.

Il movimento della storia raffigurato da Marx è il processo di uno sviluppo interno delle forze produttive, dei rapporti di produzione e di scambio, e delle forme di proprietà collegate a essi, e del conflitto tra le forze produttive e le forme di proprietà. Il movimento della storia procede attraverso stadi o discontinuità, in cui lo sviluppo interno è contraddetto dalle forme esterne, giuridiche. Il movimento storico della dissoluzione delle gentes, dei clan, dei gruppi consanguinei, dei lignaggi, delle comunità di villaggio arcaiche, era contraddetto dal contemporaneo processo di formazione degli Stati antichi che si fondavano su tribú, nei quali i principî della vita collettiva arcaica trovavano prosecuzione[7]. Dal momento che questi processi di continuazione e di dissoluzione delle forme arcaiche collettive e comunitarie della vita sociale sono diffusi in tutto il mondo, ne deriva che essi appartengono a un genere di storia diverso dalla storia particolare di un popolo, si tratti dei romani, dei germani, o degli inca, ecc.[8]. Questi processi di portata mondiale sono processi storici concreti, da cui emerge la storia della società civile, ma non sono percorsi storici particolari. Sono processi sviluppati in continenti differenti, in circostanze storiche e culturali diverse, sono cioè processi generali, ma non universali; non sono cioè i processi cui tutti i popoli prendono necessariamente parte, come i processi del lavoro e della produzione.

La storia generale e concreta è opposta alla storia universale astratta, come l'avevano concepita nel secolo XVIII i filosofi Kant e Condorcet, ed è opposta alle storie concrete e particolari che erano state scritte da Niebuhr e Mommsen.

Il processo dell'evoluzione umana è a un tempo la stessa cosa e altra cosa che la generale storia umana. Sono la stessa cosa in quanto sono ambedue concreti, ma da questo punto in là divergono, come si può mostrare nel caso della storia di istituzioni particolari[9]. L'applicazione

[7] MARX, *Lineamenti* cit., pp. 454-55.

[8] ID., *Il capitale* cit., libro primo, pp. 94, 107; ID., *Lineamenti* cit., pp. 470-76; MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., cap. I.

[9] Il calcolo del lavoro ne è un esempio. L'ammontare di tempo di lavoro speso nella produzione di cose socialmente utili è la sostanza della teoria del valore. Ma il conteggio e il calcolo dell'ammontare di tempo cosí speso è la caratteristica specifica dello scambio e della produzione di merci; essi non si ritrovano nella società primitiva, ma si sviluppano nelle condizioni in cui predomina lo scambio di merci, cioè nella società civile: cfr. MARX, *Il capitale* cit., libro II, pp. 273 sg. Questo capitolo della storia delle istituzioni economiche è citato da Marx (*ibid.*, pp. 535-536) dalle *Researches into the Early History of Mankind*, 1865, di E. B. Tylor. Il brano è citato

marxiana delle ricerche filologiche e storiche di Niebuhr, Grimm, Maurer, Haxthausen, Kovalevskij e altri, alla storia della comune rurale tra le popolazioni romane, germaniche, slave e indiane costituisce un aspetto della storia delle istituzioni particolari e a un tempo una parte dell'evoluzione dell'umanità [10].

Evoluzione e rivoluzione: la storia non fatta da noi e la storia fatta da noi.

La storia che è fatta da noi si distingue dalla storia che non è fatta da noi [11]. La separazione tra le due storie non è assoluta, poiché la storia che non è fatta da noi è un importante fattore di determinazione della storia che è fatta da noi; e anche, la storia che non è fatta da noi è determinata in misura minuscola ma crescente dalla storia che è fatta da noi. La storia che non facciamo noi è storia naturale, la storia dell'evoluzione del cosmo, della terra, delle specie umane; la storia che non facciamo noi è governata da leggi che non siamo noi a fare, e che possiamo solo scoprire, mentre la storia che facciamo noi dipende sia da queste leggi naturali che da atti e rapporti umani, e dalle leggi volontarie e coscienti, involontarie e inconscie, naturali e promulgate, da leggi manipolative, predittive e prescrittive. Il grande atto della storia che è fatta da noi è l'atto della trasformazione radicale della società: il corso della storia umana è l'interazione dei numerosi momenti storici, consci e inconsci, volontari e involontari [12]. La trasformazione radicale della so-

da Marx non senza ironia per dare una botta a W. N. Senior, autore di una teoria dell'astinenza nel consumo ai fini dell'accumulazione del capitale, e altresí di una teoria dell'ultima ora di lavoro non remunerata. Tylor, forse il principale evoluzionista culturale del suo tempo, scompare poi praticamente dallo sguardo di Marx.

[10] Per i riferimenti bibliografici cfr. *Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, a cura di V. Adoratskij, Moskva 1934. Integrazioni in L. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks*, Assen 1974, pp. 379 sg., nota 125. L'opposizione tra i due aspetti della storia è evidente nei passi relativi alle pratiche fondiarie dell'antico Messico e Perú, insieme con quelle dell'Eurasia nell'antichità. Per parte nostra vi abbiamo aggiunto le pratiche coeve dell'antico Vicino Oriente e dell'Africa a sud del Sahara. Questi argomenti erano dibattuti nei secoli XIX e all'inizio del XX. La questione era se nella società primitiva la terra fosse tenuta in comune o individualmente (si veda cap. IV, § 3).

[11] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 455 (nota 89) si richiama per questa distinzione a G. B. VICO, *Princìpi di scienza nuova* (1744). Marx raccomandò a F. Lassalle la filosofia del diritto di Vico (lettera del 28 aprile 1862 in *Opere*, vol. 41, pp. 674-75). La dottrina per cui ogni cosa è soggetta alla storia, la natura e l'uomo allo stesso modo, risale, fra gli altri, in epoca moderna, a Francis Bacon; questa unificazione delle storie, qualunque ne fosse il contenuto, venne poi sviluppata da Buffon, Kant, Laplace e Adelung.

[12] Il ruolo della coscienza nella storia è stato analizzato da Marx e Engels nel *Manifesto del Partito comunista*, e in altre opere successive. I positivisti contemporanei, come August Comte, erano interessati all'operare delle leggi inconscie, mentre i positivisti giuridico-legali si occupavano delle leggi positive, fatte dall'uomo, cioè conscie, in quanto contrapposte alle leggi divine o naturali. Questa concezione della legge, che può essere fatta risalire a F. Bacon e a William Blackstone, sembrerebbe contrapporsi alla trattazione che della storia del positivismo dà Leszek Kołakowski (cfr. *The Alienation of Reason*, New York 1968). La coscienza non può essere considerata un fattore determinante della storia umana; Marx esclude anche che sia un fattore di definizione: «Si

cietà è la storia dello sviluppo della universale coscienza umana, della coscienza sociale in generale, e della coscienza di classe in particolare, divisa come sono divise e reciprocamente opposte le classi sociali.

Il sistema della storia che non è fatta da noi fu elaborato da Marx prima in connessione con le scoperte fatte da Darwin, e poi con le concezioni di Vico. In questo contesto Marx auspicò la storia della tecnologia che avrebbe costituito per l'umanità la base materiale di ogni particolare.

Le due storie sono e non sono la stessa cosa, reciprocamente continue e discontinue insieme, svelando la storia umana un quadruplice processo: 1) il rapporto attivo dell'uomo con la natura; 2) il processo della produzione diretta della vita umana; 3) ancora, i rapporti sociali della vita umana; 4) le rappresentazioni mentali o spirituali che scaturiscono da questi rapporti [13]. (L'ordine in cui questi momenti compaiono nella teoria è rilevante). Ciò avrebbe costituito la storia critica della tecnologia, e del rapporto critico tra natura e cultura.

Il rapporto attivo con la natura ha la sua storia: senza cooperazione nel processo lavorativo non c'è produzione, senza produzione non c'è vita. Gli esordi della cultura, come si ritrovano presso i popoli cacciatori, offrono la documentazione di questa cooperazione; l'agricoltura comunitaria in India anche. Sono, queste, prove di cooperazione su scala ridotta, o sulla scala della comunità. Una cooperazione su larga scala in forma semplice fu intrapresa dalla burocrazia dei sovrani asiatici, dell'antico Egitto, ed etruschi. In modo sporadico una cooperazione di larga scala e complessa trovò applicazione nell'antichità europea e nel medioevo. La forma di cooperazione capitalistica è adottata su larga scala, è sistematica e non sporadica, è complessa e non semplice: queste caratteristiche la oppongono alle formazioni economiche precapitalistiche [14]. Lo sviluppo della cooperazione nel modo di produzione capitalistico costituisce da un lato la negazione di quella cooperazione che era stata intrapresa agli esordi della cultura umana, dall'altro la sua continuazione, attraverso la traduzione in atto della potenzialità che era insita in essa.

La sequenza dal modo di produzione primitivo a quelli precapitalistici, e al capitalistico è, in astratto, una sequenza ordinata, mentre in concreto si svolge attraverso sviluppi multilineari, false partenze e de-

possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza» (MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 17). «La coscienza è fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini» (*ibid.*, p. 29).

[13] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, pp. 454-55, nota 89.

[14] *Ibid.*, pp. 393 sg.

viazioni. La progressione non è uniforme, ma procede per metamorfosi non vistose, seguite da rapidi rovesciamenti. Una società senza classi è il risultato di momenti storici opposti. L'unità sociale è costituita da una massa di forme contraddittorie; la natura delle sue contraddizioni è tale che il cambiamento graduale non la farà esplodere. E tuttavia se non troviamo nel grembo della società, quale essa è, le condizioni materiali della produzione e dello scambio che consentono la costituzione della società senza classi, qualunque sforzo per far esplodere la società esistente risulterà vano[15].

La storia che non è fatta da noi è la nostra storia naturale, o il processo dell'evoluzione. È storia senza il soggetto storico, storia unicamente concreta. La storia che è fatta da noi è storia astratta e concreta, storia che ha un soggetto e un oggetto. La storia che è fatta da noi è la storia della società e della sua formazione, la storia dello scenario della guerra tra le classi sociali, quale condizione necessaria per il conflitto, allo stesso modo che esso è la condizione necessaria per la coscienza di classe. La storia della coscienza di classe segue lo stesso corso storico ed è subordinata agli stessi criteri dello sviluppo che abbiamo indicato sopra rispetto alla storia sociale della cooperazione. Negli antichi Stati e Imperi dell'Asia, dell'Africa, dell'Europa e del Nuovo Mondo, la coscienza di classe ebbe una prima espressione sporadica nei produttori immediati nella società; nella società capitalistica moderna, all'opposto, la coscienza di classe si è sviluppata sistematicamente, qualitativamente, in termini di forza e di fiducia, e quantitativamente, in termini di masse di lavoratori coinvolti. Essa ha raggiunto il culmine della sua espressione storica nella storia della società borghese moderna, al tempo della rivoluzione; e si riduce a mano che l'attività rivoluzionaria – dalla quale è generata, valendo a sua volta ad accrescerla e a manifestarla – riduce la propria forza sociale; in rapporto cioè con la profondità delle opposizioni tra le classi sociali. La coscienza di classe si esprime in modo combattivo nel flusso dell'attività rivoluzionaria, e si reifica al contrario quando questa rifluisce, non in modo univoco, ma secondo le divisioni tra le classi sociali. La storia che è fatta da noi non è se non l'insieme dei processi del rapporto tra il lavoro e la natura, dell'intera-

[15] MARX, *Lineamenti* cit., p. 91. Qui è svolta implicitamente la teoria dell'insieme sociale in cui hanno luogo le divisioni di classe. Il concetto di totalità rispetto alla società divisa in classi è stato reso esplicito da A. GRAMSCI nei *Quaderni del carcere* (Torino 1975), in particolare nei Quaderni 10 e 11; K. KORSCH, *Marxismus und Philosophie*, Berlin 1923 [trad. it. *Marxismo e filosofia*, Milano 1978[4]]; e da G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923 [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967]. La prima tesi di Marx postula il processo della rivoluzione, la seconda il processo dell'evoluzione, costituendo ciascuno la condizione necessaria dell'altro.

zione nella società, e delle rappresentazioni mentali e spirituali che scaturiscono da questi rapporti e interazioni. Essa è come tale differente dalla storia che non è fatta da noi, priva delle sue rappresentazioni astratte e teoriche, salvo che esse siano state introdotte dal genere umano. In pratica, il corso della storia che è fatta da noi è separato dalla storia che non è fatta da noi solo nelle fantasie dei filosofi speculativi e nel mondo religioso dei mistici [16].

L'idea formulata dal socialista evoluzionista Eduard Bernstein, secondo cui il socialismo si sarebbe realizzato attraverso la pacifica metamorfosi della società borghese, si fonda sulla semplificazione del processo storico da una parte, e sulla confusione tra l'evoluzione, cioè la storia che non è fatta da noi, e la storia che è fatta da noi, dall'altra. La propaganda dell'atto non ottiene se non la propria autodistruzione, a meno che non sia direttamente connessa con i processi concernenti la trasformazione radicale della società e della sua base materiale, e quindi delle sue rappresentazioni mentali e spirituali.

L'individuo e la società.

L'individuo è visto da Carlyle il primo motore della storia, su cui egli edifica il culto dell'individuo [17]. Questo atto di fede non era privo di nessi con la favola al cui centro stava il personaggio di Robinson Crusoe, il *self-made-man*, solo nella sua isola tropicale [18]. Il problema dell'individuo nella storia ha due aspetti: da una parte, quello della realtà dell'individuo nella società, e dunque nella storia; dall'altro, la questione di quale sia la principale forza motrice della storia. Che l'individuo sia reale, e non una mera astrazione, era stato l'argomento della

[16] Ancora sulla storia che è fatta da noi e che non è fatta da noi, cfr. MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 23 sgg.; MARX, *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*, in *Die Revolution*, New York 1852 (Mew, vol. 8, p. 115; trad. it. in K. MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia. 1848-1850*, a cura di L. Perini, Torino 1976).

[17] T. CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1840; ID., *Latter-Day Pamphlets*, 1850 (i *Pamphlets* furono recensiti da Marx ed Engels sulla «Neue Rheinische Zeitung, Politisch-ökonomische Revue» nell'aprile 1850: cfr. *Opere* cit., vol. 10, pp. 300 sgg.). CARLYLE, *Essays*, vol. I (Everyman's edition) e, a questo proposito, MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 309, nota 90, dove si manifesta l'ironia della polemica marxiana contro il culto dell'individuo di Carlyle.

[18] MARX, in *Per la critica dell'economia politica* (la si veda in appendice a *Il capitale* cit., libro primo, pp. 998-99) criticò Ricardo, che postulava l'esistenza del cacciatore primitivo, isolato da ogni società, come Robinson Crusoe (si veda anche *Il capitale* cit., libro primo, pp. 93 sgg.). Va peraltro tenuto presente che, nelle intenzioni di Daniel Defoe, Robinson Crusoe non rappresentava l'archetipo del *self-made-man*; al contrario, egli descrisse in modo particolareggiato gli sforzi di Robinson per recuperare tutto quello che era possibile dalla nave naufragata, per equipaggiarsi con tutto ciò che la sua civiltà aveva da offrirgli, per fronteggiare i pericoli della sua nuova dimora: non era solo, perché era erede del proprio passato. Il racconto di Defoe indica anche ciò che Robinson sapeva o non sapeva fare: la fabbricazione dell'inchiostro, per esempio, non rientrava tra le sue conoscenze.

prima polemica di Marx contro Feuerbach e l'interpretazione feuerbachiana di Hegel[19].

Lo Stato, scriveva Marx, è la forma in cui gli individui di una classe dominante esprimono i loro interessi comuni, e in cui si concentra l'insieme della società civile di una determinata epoca. Viene allora propagata l'illusione che l'atto della legislazione riposi sulla libera volontà dell'individuo: in realtà, esso è strappato alla sua base reale nella società. L'individuo astratto non ha storia, l'individuo concreto non solo sta nella storia, ma è l'unica base per le forze produttive, per i lavori privati, per la coscienza, e quindi per la realtà sociale, materialmente e storicamente. Tuttavia le capacità degli individui non vengono sviluppate dagli individui stessi, ma si sviluppano solo per opera degli individui in associazione tra loro, in interazione reciproca, e per la loro concorde appropriazione degli strumenti della produzione, e le loro applicazioni combinate di questi strumenti[20]: «l'individuo è l'insieme dei rapporti sociali»[21]. La società non è tuttavia fatta della stessa realtà materiale degli individui che la compongono: «la società esprime la somma delle relazioni, dei rapporti in cui questi individui stanno gli uni con gli altri»; non è fatta degli individui stessi, né è direttamente la trama dei rapporti tra gli individui[22]. Il rapporto tra individuo e società è perciò asimmetrico.

La storia della società si divide in periodi o stadi. Poiché quella storia non è una costruzione indipendente, ma è costituita dai rapporti reciproci tra gli individui nel corso del tempo, gli stadi stessi non sono storicamente reali, accessibili ai sensi, come sembrano: le attività degli individui nella loro mutua combinazione e nel rapporto con il mondo naturale formano uno stadio determinato delle loro acquisizioni. La società non è reale allo stesso modo che è reale il nostro corpo fisico o sono reali i pianeti e le stelle: il fatto sociale non è dunque reale allo

[19] MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 252-54, 331, 355-57.

[20] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 44 sgg. A Marx è stato imputato da T. G. MASARYK (*Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, pp. 147 sg. e 184 sg.) il peccato di illusionismo, di aver separato cioè la coscienza individuale dall'individuo per depositarla nella classe sociale, rendendo cosí la coscienza un'illusione. Questo equivale a rovesciare il significato dei brani citati qui e subito prima. L'argomentazione di Masaryk avrebbe dovuto riferirsi al tema del motore della storia, se siano gli individui o le classi sociali a farlo funzionare.

[21] La sesta tesi su Feuerbach di Marx suona: «L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali» (*Opere* cit., vol. 5, p. 4, e cfr. p. 626). L'argomentazione è rivolta contro l'astrazione, l'uomo in quanto uomo, che Feuerbach aveva derivato da Hegel. Ma l'espressione «l'uomo in quanto uomo» ricorre al contrario nelle lezioni di Hegel sulla libertà solo in rapporto con circostanze storiche specifiche e concrete come quelle degli antichi germani, e la loro successiva estensione: la conseguenza è la coscienza che tutti gli uomini sono in sé, in quanto uomini, liberi (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1822-28, Hamburg 1955, vol. 1, pp. 62 sg.).

[22] MARX, *Lineamenti* cit., pp. 211-12.

stesso modo che sono reali i fatti studiati dai fisiologi e dai fisici[23]. Le questioni di ontologia sociale hanno a che fare sia con l'essenza dell'individuo umano, sia con l'ideologia della classe dominante, nell'età antica come in quella borghese moderna della storia della società civile. Il sacerdote del tempio di Diana Nemorensis, eletto re per un anno, si aggirava per la radura con la spada sguainata in pugno; la lotta di ciascuno contro tutti era cominciata nell'antica Roma. Il rigido individualista veniva celebrato dal Partito repubblicano nelle campagne condotte contro Franklin Delano Roosevelt dal 1932 al 1944. La società non è se non una congerie di individui, secondo Hobbes. L'alternativa a questa concezione era stata esposta da Aristotele, per il quale l'individuo fuori della società era una bestia o una divinità, ma era comunque inumano[24]. Il culto dell'individuo, la dottrina del contratto sociale, per la quale ciascuno entra nella società sulla base di una scelta volontaria, e in tal modo la società si costituisce, rappresentano la riduzione dell'ontologia sociale all'ontologia individuale, e dei problemi sociali ai problemi dell'individuo e della coscienza individuale. Al contrario: la libertà dell'individuo è la libertà dell'individuo della classe dominante, e a questa libertà manca la sostanza della libertà. L'apparato dello Stato deve mettere sotto controllo non solo la classe operaia, per premunirsi dallo sciopero generale e dall'esercito industriale di riserva, ma deve guardarsi anche dalle deviazioni del capitalista singolo, che persegue il suo profitto a scapito dell'interesse generale della classe sociale cui appartiene, e dal terrorismo declassato della gioventú alienata, prodotto dalla classe dominante responsabile dell'alienazione.

La questione dell'individuo non è sollevata direttamente nella teoria socialista: essa è sollevata dai nemici del socialismo. La condizione dell'individuo non è il problema centrale del socialismo, al contrario; il problema di fondo del socialismo è la costituzione della società come un tutto attraverso il lavoro sociale. L'individualità si spoglia allora del

[23] La concezione esposta da E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, per cui non vi è alcuna differenza tra i fatti sociali e i fatti della fisica e della fisiologia, rappresenta una notevole semplificazione del problema della realtà sociale. Certo, Durkheim doveva guardarsi dall'interessata assurdità della dottrina della Chiesa del suo tempo, e dalla sociologia e psicologia individualistica di Gustave Tarde. Va rilevato peraltro che le enunciazioni programmatiche di Durkheim sono state ripetute, e allo stesso fine, contro il pericolo di riduzione delle scienze sociali a una scienza sociale individualizzante, da A. R. Radcliffe-Brown, padre dello strutturalismo inglese, in *The Natural Science of Society*, Chicago 1957. L'orientamento individualista era stato brevemente resuscitato dal neotomista, Mortimer J. Adler.

[24] *Il sacerdote del bosco* è il racconto con cui si apre l'opera di James George Frazer, *Il ramo d'oro*. Aristotele può essere considerato un critico dell'individualismo per la sua dottrina che l'uomo è per natura un animale politico. Epitteto, secondo Arriano, cominciava la sua polemica, *Contro Epicuro*, con le parole: «Epicuro sa quanto noi che siamo per natura esseri sociali». I saggi dell'antichità avevano distinto la questione dell'essenza sociale e individuale da quella dell'ideologia della classe dominante.

suo carattere di classe. La falsa individualità degli ideologi del modo di produzione della società borghese moderna si è fondata, nel corso dei secoli XIX e XX, non sulle dottrine filosofiche dell'antichità classica, di Aristotele o di Epitteto, bensí sull'individualismo atomistico di Descartes, di Hobbes e di Leibniz, del secolo XVII. L'espressione ideologica corrente non è che un sotterfugio, in virtú del quale l'apparato dello Stato, la classe dominante, e la sfera privata associata all'uno e all'altra vengono esonerati da ogni responsabilità nella cura degli ammalati, degli affamati, degli anziani; sgravare i ricchi del peso delle tasse, ecco che cosa sta dietro la filosofia dell'individuo [25].

La categoria storica della teoria marxista è il rapporto tra l'uomo, mediante il lavoro, e la natura, e l'insieme dei rapporti sociali del genere umano, essendo la società a sua volta l'espressione dei rapporti umani nella loro combinazione, in un periodo di tempo determinato. Il periodo è la forma della combinazione. Esso non è indipendente dai rapporti tra gli esseri umani. L'individuo quale portatore e punto nodale dei rapporti sociali è determinato dai rapporti presenti e passati dello stesso corso storico: la coscienza di questi rapporti risiede nell'individuo, non avendo esistenza fuorché nei suoi organi nervosi. Tuttavia l'essere umano cosciente non è il motore primo ma il risultato dei rapporti presenti e passati nel loro intreccio con gli altri esseri umani e con l'ambiente naturale; questi rapporti ricevono le loro diverse espressioni sociali corrispondentemente ai rapporti di produzione, a loro volta fattori determinanti della formazione e dell'opposizione tra le classi sociali nella società borghese moderna. L'unità di misura della storia non è l'individuo, ma la società come un tutto, e i rapporti tra le classi sociali in cui si divide. Cosí la massima socialista, da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni [26], va letta in modo diverso: non è con le capacità e i bisogni dell'individuo che abbiamo a che fare, ma con la totalità delle capacità del lavoro sociale, e la totalità dei bisogni dell'insieme sociale.

[25] La difesa dell'individualità viene svolta dagli ideologi della classe dominante nella società borghese moderna con l'argomento che senza la libertà individuale rischieremmo di perdere i Leonardo da Vinci e gli Shakespeare del futuro. Questa concezione interessata non può valere per garantire i futuri meriti artistici, poiché ne conosciamo soltanto la negazione: le condizioni in cui Omero, Monteverdi e Bach hanno compiuto le loro creazioni non saranno le stesse della creatività futura. Sull'irrilevanza dei canoni del passato per il presente e il futuro, cfr. MARX, *Lineamenti* cit., pp. 35 sg.

[26] K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, pp. 960 sgg. (G. V. PLECHANOV, *Il ruolo dell'individuo nella storia*, pubblicato per la prima volta nel 1898, offre su questo argomento, e come indica il titolo dell'opera, la nota trattazione desunta dalla tradizione del marxismo).

3. *Storia e etnologia.*

Marx e Morgan.

Marx fece propria la tesi evoluzionistica non perché questa guardasse alla storia naturale alla luce della storia umana, ma, al contrario, perché la sua applicazione rende possibile sussumere la storia umana nella storia naturale, dando cosí fondamento alla teoria materialistica, e postulare la storia naturale come un momento della storia umana [1]. L'idea dell'evoluzione umana come parte dell'evoluzione universale, e quindi come parte della nostra storia umana interna, ma di quella storia che sfugge al nostro controllo come la storia che non è fatta da noi, fu accolta da E. B. Tylor, John Lubbock, L. H. Morgan, J. B. Phear, e, marginalmente, da H. S. Maine; M. M. Kovalevskij fu collegato tanto al movimento darwiniano che a quello derivato da Maine [2]. Secondo Hegel la natura aveva con l'umanità un rapporto insieme diretto ed esterno [3], mentre nella scuola evoluzionista il rapporto era diretto ma non esterno; i rapporti pratici e quelli teorici non si differenziano in questo caso. Rivolgendosi alla scuola di etnologia evoluzionistica Marx volse le spalle alla teoria hegeliana della natura da una parte, e alla posizione degli etnologi non evoluzionisti dall'altra [4].

La dottrina evoluzionistica di Morgan postula una progressione dell'umanità come uno sviluppo organico in tre stadi, ciascuno derivato dal precedente, dallo stato selvaggio a quello barbarico, a quello civile. Lo stadio piú elevato è raggiunto attraverso la dissoluzione delle *gentes*, nell'ultima formazione dello stadio barbarico. Il processo dell'evoluzione abbraccia tutto il mondo, ma assume forme differenti nelle differenti zone, cosicché la progressione è multilineare: ogni stadio è però un tutto unico, anche se viene raggiunto per vie diverse. Ancora, non è il singolo essere umano che è reale, né il popolo storico, bensí lo stadio della cultura. L'impulso al mutamento da uno stadio all'altro proviene da scoperte e invenzioni, poiché la tecnica, secondo Morgan, è il motore della storia, e grazie ad essa la fondazione della società sulla base dei

[1] Darwin sviluppò il suo modello di storia naturale d'accordo con la dottrina sociale di Thomas Malthus: DARWIN, *Origin* cit., cap. 3; ma si veda anche il suo *Descent of Man*, 1871, parte I, cap. 2.

[2] Cfr. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit. Le opere da cui Marx trasse estratti sono: L. H. MORGAN, *Ancient Society*, New York 1877; J. B. PHEAR, *The Aryan Village in India and Ceylon*, London 1880; H. S. MAINE, *Lectures on the Early History of Institutions*, London 1875; J. LUBBOCK, *The Origin of Civilisation*, London 1870.

[3] G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 245.

[4] Marx su Adolph Bastian, nella lettera a Engels del 12 dicembre 1860 (in *Opere* cit., vol. 41, p. 145).

rapporti tra persone viene mutata, cosicché al suo posto subentra la fondazione sulla base del territorio e della proprietà. Il passato, sosteneva Morgan, non è morto, e la sua documentazione può essere rintracciata tra i popoli viventi; cosí, la famiglia ha la sua origine nell'orda promiscua, e la pratica del matrimonio di gruppo può essere ancora osservata tra alcuni popoli del nostro tempo, mentre è stata da tempo superata presso gli altri popoli [5]. Morgan seguí lo sviluppo della proprietà dallo stadio primitivo allo stadio civile moderno, e concluse la sua opera con una perorazione in cui denunciava l'incontrollabile potere acquistato dalla proprietà sulla mente umana. Marx trasse dallo studio dell'opera di Morgan l'affermazione che la scala temporale della storia umana è molto ampia, e che le distorsioni prodotte dalla proprietà non costituiscono che un'aberrazione passeggera (e anzi di vita breve, commentava Marx [6]) nell'attuale stadio della società. Le note prese da Marx, insieme con i suoi commenti, hanno esercitato un'influenza sulla storia del socialismo, anche se va tenuto presente che le critiche di Morgan alla proprietà, seppure piú aspre di quelle che si trovano negli scritti piú accomodanti di altri esponenti della scuola evoluzionistica studiati da Marx, non devono portarci a scambiare Morgan per un critico del sistema sociale capitalistico. Marx si richiamò alle opinioni di Morgan per rafforzare le proprie, non perché fossero loro comuni le concezioni di fondo, ma proprio perché Morgan aderiva al campo opposto; egli va quindi ricollegato a coloro che hanno rafforzato la causa socialista contro la propria volontà [7].

[5] Engels scrisse l'*Origine della famiglia* sulla base dell'*Ancient Society* di Morgan; cosí facendo egli sapeva di adempiere a un legato di Marx. Aderendo alla posizione di Morgan sull'origine della famiglia, Engels scrisse una nota, pubblicata in «Die Neue Zeit», 1892, vol. 11, parte I, pp. 373-75 (*A Newly Discovered Case of Group-Marriage*), che traeva spunto dalle ricerche condotte tra i Gilyak da L. Sternberg.

[6] KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 139.

[7] Cfr. abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič, in Mew, vol. 19, p. 386 (trad. it. MARX e ENGELS, *India, Cina, Russia* cit., p. 238): «Un autore americano tutt'altro che sospetto di tendenze rivoluzionarie, e finanziato nei suoi lavori dal governo di Washington»: cosí Marx si riferisce a Morgan. D'altra parte, nei confronti di Morgan, Marx compie un errore piuttosto complesso: Morgan citava l'antico giurista romano Gaio e Theodor Mommsen a proposito della schiavitú nella famiglia romana antica. Marx, per parte sua, ricordava Fourier, che ha caratterizzato l'epoca moderna della civiltà sulla base della monogamia e della proprietà privata della terra. La famiglia moderna – cosí l'annotazione di Marx – contiene in embrione non solo la schiavitú, ma anche la servitú; essa contiene in miniatura al proprio interno tutti gli antagonismi che si svilupperanno poi ampiamente nella società e nel suo Stato. (Questa breve nota richiede un'ulteriore trattazione: per famiglia moderna si intende la famiglia moderna nella forma romana antica, che comprendeva in sé il famulo o lo schiavo. La storia successiva della famiglia si oppone alla storia della società e del suo Stato, come vedremo). Su Fourier, cfr. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 120. In una nota alla fine dell'*Origine della famiglia* (Roma 1963, p. 207), Engels dichiara di essersi inizialmente proposto di «porre la brillante critica della civiltà, che si trova qua e là nelle opere di Charles Fourier, accanto a quella di Morgan» e alla sua. Ma ciò non faceva di Morgan un critico della famiglia moderna, quali erano stati Marx e Engels nel *Manifesto*, o Fourier. Tuttavia Eduard Bernstein, nella prefazione alla traduzione italiana dell'*Origine della fami-*

L'attacco condotto senza posa da Marx contro l'interpretazione individualistica della storia trovava supporto nelle ricerche di Morgan, il quale sosteneva che Teseo non era un individuo ma un periodo, o una serie di eventi [8]. Morgan presentò nella forma di una regola generale il ruolo dei fattori oggettivi nella storia, quelli tecnologici, come abbiamo visto, e quelli istituzionali. In questo senso egli fu un materialista, pur se un materialista ingenuo, e per questo venne elogiato da Engels. Tra le istituzioni elencate da Morgan, la *gens* è quella dominante nella società barbarica. Marx applicò questa formulazione alla teoria della formazione storica delle caste, che vanno spiegate sulla base della pietrificazione del principio della *gens*. Le *gentes* sono suddivise gerarchicamente nella società barbarica, come le caste nella società civile, dal basso all'alto. Uguaglianza e fraternità vengono praticate allo stesso modo all'interno della *gens* e della casta, che si fondano sul vincolo di parentela. Uguaglianza e fraternità sono contraddette dal principio aristocratico [9] fondato sulla formazione delle classi sociali. La formazione delle classi sociali non trae origine, secondo Marx, dalle differenziazioni di rango tra le *gentes*, ma dal conflitto di interessi tra i capi delle *gentes* da una parte e i membri comuni delle *gentes* dall'altra. I capi sono ricchi, e questo è legato alla proprietà privata di case, terre, bestiame, e conseguentemente alla famiglia monogamica. La gente comune è povera [10]. Tuttavia la proprietà privata non è la causa della differenziazione tra ricchi e poveri, né della formazione della famiglia monogamica: è l'espressione giuridica di momenti storici la cui forza risiede altrove.

Nella concezione di Morgan dello stadio precedente la formazione della società civile e dello Stato, la dissoluzione della *gens*, o del principio di parentela, diviene la forza motrice della storia. Questo principio di Morgan, assunto implicitamente da Marx, ed esplicitamente da Engels, contraddice la formulazione marxiana della transizione alla società civile. Marx aveva scritto che le tribú degli Stati antichi avevano avuto origine in due modi: o da gruppi parentali o da gruppi locali, e aveva aggiunto che le *gentes* romane erano corporazioni [11]. In luogo del-

glia di Engels, indicò Morgan come un socialista utopista. Morgan aveva difeso come avvocato gli interessi delle ferrovie nello stato di New York, ma non ebbe niente a che fare con i socialisti utopisti del suo tempo.

[8] KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 209.

[9] *Ibid.*, p. 183.

[10] *Ibid.*, p. 210.

[11] MARX, *Lineamenti* cit., pp. 458 sg. Morgan è stato criticato, da W. N. Fenton e altri, per aver messo in rilievo solo il fattore della consanguineità, ignorando gli altri fattori comunitari, nei suoi noti lavori etnografici sugli irochesi (KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., pp. 357 e 376); altrettanto criticabile è la sua omissione della vicinanza geografica come fattore della comunità nella sua teoria della evoluzione; la critica va estesa all'uso che altri hanno fatto della sua teoria.

la sola parentela, Marx aveva elaborato una teoria generale della collettività nelle sue varie forme: clan, tribú, *gentes*, o gruppi fondati sulla parentela; località, comunità di villaggio, o gruppi cresciuti sulla base della vicinanza, della prossimità geografica; e associazioni, corporazioni, società ereditarie e volontarie. È una formulazione piú ampia e scientificamente piú adeguata di quella che il libro di Engels ha reso corrente. La formazione della società civile e dello Stato è cresciuta sulla dissoluzione delle collettività arcaiche (*gentes*, clan, comunità di villaggio, associazioni) e dell'uguaglianza e della fraternità ad esse associate.

Marx e Maine.

La società civile si compone della sfera pubblica e privata, e non può essere ridotta né nella sua origine, né nel corso del suo sviluppo alla sola sfera privata, cui appartiene la famiglia moderna civile e borghese. Al legame di parentela esemplificato dalla famiglia si aggiungono i rapporti della sfera pubblica della società civile, del lavoro sociale, della produzione sociale, dello scambio, del commercio, e della sovrastruttura, del diritto, della politica e dello Stato. Per effetto dei rapporti tra le classi sociali, la società civile è formata e separata nella sfera pubblica e privata. Trattando dei capi tradizionali delle sette irlandesi, o clan, o dei capi delle famiglie collettive e delle comunità di villaggio in India, Maine le aveva considerate come semplici agglomerati di famiglie private; mentre osservava il clan e la comunità dell'Irlanda e dell'India, era la famiglia privata inglese che aveva in mente [12]. Marx manifestò altrettanto decisamente la propria opposizione alla confusione tra sfera pubblica e privata nei commenti al libro di Phear, che, nella sua esposizione del sistema sociale e fondiario indo-ariano, partiva dal presupposto che il dinamismo nella storia della società e della proprietà terriera proviene dall'interno della famiglia privata [13]. La teoria di Maine

[12] KRADER, *Marx, Ethnological Notebooks* cit., p. 310.

[13] *Ibid.*, p. 281: «L'asinus fa nascere ogni cosa dalle famiglie private». La famiglia nella società civile è la famiglia privata, fa parte della sfera privata della società civile. Cosí la famiglia collettiva dell'India, la comunità domestica o zadruga degli iugoslavi nei periodi storici tradizionali, la famiglia allargata dei mongoli, sono tutte nell'una o nell'altra forma famiglie private, poiché la società in cui si trovano è nell'una o nell'altra forma una società civile, in cui cioè, nel corso della storia, la sfera pubblica e la sfera privata si sono separate l'una dall'altra. La preistoria della famiglia grande o allargata slava, della comunità domestica degli slavi meridionali, della famiglia collettiva indiana, e delle formazioni similari in Cina, in Africa e nel Nuovo mondo, prima della fondazione della società civile, con la sua base nelle differenze tra le classi sociali, non è dunque né pubblica né privata, poiché la società civile stessa si fonda con la differenza tra sfera pubblica e privata. Le istituzioni collettive e comunitarie sono anch'esse divise in sezioni pubbliche e private dall'organizzazione della società civile. La famiglia della società civile non è la famiglia della condizione primitiva della vita sociale. La *gens*, il clan o la comunità di villaggio non sono nella società civile la stessa cosa che sono stati nella condizione primitiva, collettiva e comunitaria. Al tempo della repubblica romana, la *gens* divenne una specie di corporazione riconosciuta pubblicamente e ufficialmente.

del progresso sociale fondato sull'evoluzione presupponeva che fossero i fattori giuridici e morali a determinare la storia. Marx lo criticò per avere trasformato i fattori morali da derivati a primari nella determinazione della storia, in luogo dei fattori economici, che, secondo Marx, precedono ogni altro. Maine faceva dello Stato una reale sostanza storica, anziché, quale è nei fatti, una mera apparenza. Marx lo criticò per non avere visto lo Stato come un'escrescenza della società, per non essere riuscito cioè a capire le condizioni sociali particolari e concrete che determinano l'apparizione storica dello Stato, e che ne provocheranno la scomparsa quando esse stesse scompariranno. Questa polemica di Marx è tutt'altro che una teoria organicistica della società e dello Stato. Non c'è affatto, per esempio, l'idea che lo Stato deperirà come un frutto troppo maturo: la società è subordinata a talune condizioni, a certe relazioni tra la gente, e lo Stato è la risultante di queste relazioni e condizioni storicamente concrete. Le tesi per cui lo Stato è la formazione di particolari condizioni sociali, i fattori economici stanno alla base della formazione dello Stato, e lo Stato costituisce un fenomeno transitorio della storia, sono luoghi comuni perché il marxismo le ha ormai rese tali. La separazione delle classi sociali e della sfera pubblica e privata si fonda sui fattori operanti nelle comunità arcaiche. Gli individui che alla fine formano la classe dominante nella società sono strappati via da queste comunità, ed è per questa strada che si sviluppa l'individualità. Questi individui sviluppano poi interessi contrapposti agli interessi dei produttori immediati delle comunità, che formano la classe lavoratrice. Gli interessi sono interessi di classe, e le individualità esprimono una individualità di classe; i loro interessi hanno alla base condizioni economiche, ed è su queste basi che si costruisce lo Stato [14]. Le comunità sono state trasformate nella classe sociale sfruttata dei produttori immediati, e allo stesso tempo hanno conservato *pro forma* il loro carattere comunitario. Il conflitto sociale agli esordi della storia della società civile è perciò nella sostanza un conflitto tra classi sociali, ma nella forma è un conflitto tra persone appartenenti a classi diverse, tra gli individui della classe dominante da una parte, e la comunità in quanto persona dall'altra. Le persone sono persone giuridiche, si tratti di individui o di gruppi, ma i loro interessi non sono né comunitari né individuali, bensí interessi di classi sociali, e le persone sono persone appartenenti a classi

[14] *Ibid.*, p. 329. È forse l'enunciazione piú estensiva e precisa di Marx sul processo di formazione dello Stato nella società e sulle sue connessioni. Essa è adombrata nell'abbozzo di lettera a Vera Zasulič, dove Maine viene anche indicato come «ardente collaboratore del governo inglese», che ipocritamente difese nella sua opera di distruzione delle antiche comunità indiane, esaltando, mentre questa si compiva, «tutti i nobili sforzi del suo governo per sostenere le comuni», che «naufragarono contro la forza spontanea delle leggi economiche» (*India, Cina, Russia* cit., p. 320).

sociali. L'interesse individuale della classe dominante è – come si è visto – una finzione ideologica. L'individuo umano è opposto d'altro canto nella sua vita interiore, privata, all'interesse di classe costituito esternamente, che viene interiorizzato dal singolo membro di una classe nella storia della società civile. Alla base dell'interesse della classe dominante sta il potere di disporre del plusvalore, mentre il lavoro sociale nel suo insieme ha come proprio interesse la valorizzazione della produzione totale della società. Nella sua condizione presente, la classe operaia presuppone la classe capitalistica, esattamente come questa presuppone la classe operaia; ma potenzialmente, l'insieme del lavoro sociale è portatore della totalità sociale [15].

4. *I modi di produzione e la teoria degli stadi.*

La teoria del modo di produzione.

Un modo di produzione è la formazione economica della società; non è la società stessa. Nel corso della storia della società, sono state riconosciute quattro formazioni economiche: quella asiatica, quella classica antica, quella feudale, e quella borghese moderna. A ciascuna di queste formazioni economiche corrisponde un'epoca della società. Le quattro formazioni economiche abbracciano nel loro intervallo storico la storia dell'economia sociale e politica; le epoche corrispondenti della società – la società orientale, la schiavistica antica, la società servile dell'Europa medievale, e la società borghese moderna – con le loro combinazioni attraversano per intero la storia della società civile. Questa storia complessiva dell'economia e della società coincide con la storia delle classi sociali, della loro reciproca opposizione, della separazione tra sfera pubblica e privata, e della formazione dello Stato. Le quattro formazioni dell'economia e della società sono elencate nell'ordine della loro comparsa storica; allo stesso tempo, esse rappresentano nei loro rapporti reciproci stadi progressivi di sviluppo, in cui la capacità produttiva dello stadio che viene dopo è di norma superiore a quella dello stadio che viene prima.

Nello stadio della storia umana precedente a queste formazioni della società civile, il lavoro era organizzato nei clan, nelle *gentes*, nelle comunità di villaggio, nelle tribú, collettivo e comune nella forma come nella sostanza. In questo stadio di sviluppo sociale la forma e la sostanza

[15] MARX, *Lineamenti* cit., p. 436: «il capitalista produce l'operaio e l'operaio produce il capitalista ecc.».

del lavoro non sono mutuamente separate, né lo sono la sfera pubblica e quella privata. Nella piú antica fase della storia del modo di produzione asiatico, il lavoro è ancora organizzato formalmente nelle comunità di villaggio, ed è quindi comune nella forma, mentre nella sostanza è sociale, poiché queste comunità di villaggio sono unite dai vincoli di dipendenza reciproca dello scambio di merci, cosí come dalla prestazione e dalla fornitura forzata di pluslavoro e di plusprodotto agli organi della comunità sovrastante, lo Stato. In questa seconda condizione, per effetto dei rapporti di scambio e dell'alienazione del surplus, il lavoro produce valore di scambio per un lato, plusvalore per l'altro; in virtú di questi rapporti di valore, il lavoro comune nei villaggi orientali si trasforma in sostanza in lavoro sociale. Apparentemente il modo di produzione asiatico si mostra primitivo, ma esso ha semplicemente serbato alcune forme primitive.

Il corso della storia è una successione a un tempo continua e discontinua, in cui i fattori di stabilità e di mutamento si contrastano a vicenda. In un determinato corso storico il raggiungimento di uno stadio implica che sia consolidato un certo numero di fattori di stabilità, capace di conservare per un periodo di tempo un sistema economico e sociale. Tutti i modi di produzione elencati sono stati e sono costituiti da forze in conflitto. Cosí, il primo in ordine di tempo, cioè il modo di produzione asiatico, appare a prima vista come una formazione economica stagnante, mentre in realtà erano operanti al suo interno le forze che spingevano alla sua dissoluzione. Lo sviluppo della specializzazione delle funzioni produttive e della divisione sociale del lavoro, della reciproca dipendenza tra le comunità di villaggio, e della separazione e opposizione tra le unità sociali di produzione e di consumo; lo sviluppo e l'espansione dello scambio di merci, e la separazione della rendita privata dall'imposta pubblica, che prima formavano una cosa sola – mutamenti, in questo senso, qualitativi nella *forma* del plusvalore – furono tutti sviluppi storici operanti all'interno del modo di produzione asiatico e della società orientale. Questi fattori interni non condussero alla dissoluzione e alla trasformazione del modo di produzione asiatico, ma non perché fossero privi di dinamismo: la causa fu invece l'intervento di una forza esterna che segnò la fine della società orientale in quanto tale, la forza della colonizzazione del primo capitalismo, che interruppe il processo della sua dissoluzione interna [1].

È stato detto talvolta che lo sviluppo della proprietà privata, non

[1] Sul problema della stagnazione, cfr. KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., pp. 153, 160, 185.

solo della terra ma in generale, nel modo di produzione asiatico era debole. Questa affermazione viene poi utilizzata per spiegare che rendita e imposta, ovvero l'espressione rispettivamente privata e pubblica del plusvalore, tendevano in essa a coincidere. Si capovolge cosí la teoria della proprietà nel modo di produzione asiatico e nella società orientale: nella prima fase della storia di questa formazione economica e sociale, la proprietà della terra era comunitaria e chi lavorava il suolo aveva solo il possesso, e non la proprietà, dell'arativo, quale condizione e mezzo di produzione. In questo stadio la terra era considerata di proprietà comune. Lo Stato, mediante i suoi concreti rappresentanti, non aveva altro modo, non disponeva di alcuna espressione giuridica alternativa, per rivendicare la proprietà della terra, se non in quanto comunità fatta piú grande. La comunità, in termini formali, non aveva alcun modo di dare espressione giuridica alla differenza tra sfera pubblica e privata, in questa fase; rendita e imposta non erano quindi differenziate all'inizio della storia della società orientale, mentre lo furono piú tardi. Ancora, nel primo periodo della storia della società orientale la produzione della campagna e della città non era differenziata, bensí indistinta. Nella storia successiva del modo di produzione asiatico e della società orientale, invece, produzione urbana e rurale si contrapposero, pur apparendo in superficie indifferenziate[2]. I centri urbani dell'antica Cina, India, del mondo mediterraneo, del Messico erano centri politici e cerimoniali, le cui funzioni e specializzazioni economiche si differenziavano poco dalle funzioni e specializzazioni non agricole della campagna nel primo periodo della storia della società civile; nello sviluppo storico successivo di queste civiltà il commercio e la manifattura urbani giunsero a differenziarsi da quelli rurali dal punto di vista quantitativo e qualitativo.

Marx e Kovalevskij.

Tra i quattro modi di produzione elencati, due hanno un ambito storicamente limitato, due abbracciano invece tutto il mondo. Sono limitati i modi di produzione classico e feudale, le formazioni economiche fondate rispettivamente sullo sfruttamento degli schiavi e dei servi, che sorgono infatti dalle condizioni sociali di lavoro dell'Europa antica e medievale. Certo non tutte le forme di lavoro sociale si riducevano in queste epoche alla schiavitú o alla servitú della gleba, ma queste

[2] MARX, *Lineamenti* cit., pp. 453-60; la comunità come persona, p. 453; la comunità come stato, p. 456; la storia asiatica come unità indifferenziata di città e campagna, p. 460. Sulle fonti di queste idee, cfr. KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., parte I, cap. I.

ultime furono senz'altro prevalenti, e come tali vennero sentite. Esportare queste categorie ad altre parti del mondo è possibile solo in grazia di una prospettiva storica eurocentrica, che mette i cervelli degli studiosi europei sui solchi già tracciati dalle cannoniere europee. Marx si trovò di fronte il problema dell'etnocentrismo studiando le opere di Maine, Phear e Kovalevskij [3]. Avendo trovato la documentazione di benefici, appalti di cariche e assegnazioni di terra nella storia dell'India, Kovalevskij ne concludeva l'esistenza del feudalesimo. Marx criticava in questi termini tale modo di vedere: 1) benefici e concessioni di cariche si trovano anche nell'antica Roma, non c'è niente di specificamente feudale in queste pratiche; 2) la servitú, aspetto essenziale del feudalesimo in Europa occidentale, in India non si trova; 3) Kovalevskij stesso ammetteva che la giurisdizione patrimoniale, com'era praticata nell'Europa feudale, era assente nell'impero Mogol dell'India [4].

La denominazione di modo di produzione asiatico è in un certo senso indebita, poiché esso, con la formazione sociale che gli corrisponde, è lo stadio della prima formazione della società civile e dello Stato. La transizione alla società civile, la formazione delle classi sociali, e la loro opposizione, non si compirono una volta per tutte; l'opposizione tra sfera pubblica e privata, e tra lavoro comune e lavoro sociale, ebbero luogo nella storia di molti popoli, in diverse parti del mondo, e in modo indipendente. Da questi molteplici momenti emerse una formazione economico-sociale unitaria, che viene chiamata asiatica o orientale solo perché in quella parte del mondo è stata per la prima volta individuata, ma che avrebbe potuto altrettanto propriamente essere denominata afroasiatica, o inca, o messicana antica, poiché le condizioni della sua formazione si ripetono nelle varie parti delle Americhe, dell'Eurasia e dell'Africa. La storia piú tarda del modo di produzione asiatico non è unica, ma molteplice, sebbene venga solitamente trattata come se fosse una sola. Cosí, nella storia della società orientale occorre riconoscere due fasi, una prima, in cui il lavoro sociale è nella forma lavoro comune, rendita e imposta tendono a coincidere, e l'opposizione tra città e cam-

[3] Marx redasse estratti dell'opera di M. M. KOVALEVSKIJ, *Obščinnoe zemlevladenie*, Moskva 1879: le annotazioni e i commenti di Marx a questo libro sono pubblicate in KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., parte II.

[4] KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., p. 383. Kovalevskij cercò poi di dimostrare l'applicabilità della categoria di feudalesimo all'Algeria prima della colonizzazione francese, il che Marx giudicò insostenibile (*ibid.*, p. 403). Phear cercò analogamente di interpretare con la categoria di feudalesimo la storia dell'India, e a questo proposito Marx esclamava: «Quest'asino di Phear chiama *feudale*, la costituzione del villaggio» (KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 256). In realtà Phear criticò il suo contemporaneo J. J. de La Touche, che nella sua relazione su Ajmere e Mhairwarra aveva falsificato i fatti con una terminologia mutuata dall'Europa feudale (*ibid.*, p. 283).

pagna non ha fatto la sua comparsa; e una piú tarda, in cui le regioni della società orientale, Cina, India, Persia, Indonesia, Perú inca, Messico azteco, Africa Asante e Oyo, seguono ciascuna un proprio distinto corso storico.

I modi di produzione asiatico, classico e feudale vengono raggruppati insieme come precapitalistici, in quanto hanno una particolare e importante caratteristica comune di contro al modo capitalistico, cioè che il lavoro è non libero in tutti i modi di produzione precapitalistici, mentre è formalmente libero nel modo capitalistico. Il lavoro sociale nel modo di produzione asiatico era soggetto a un duplice vincolo: il lavoro del villaggio era non libero per effetto dei vincoli comunitari dell'abitudine e del sentimento[5], ed era contemporaneamente vincolato dalla estrazione forzata del plusvalore da parte dell'apparato dello Stato, con la quale le comunità orientali sostentavano la classe che dominava su loro. Nella formazione economica dell'antichità classica, la principale forma di lavoro sociale era quella della schiavitú, o la forma connessa, la clientela, o anche la conduzione precaria della terra tenuta da un proprietario fondiario privato, praticamente solo un'altra forma di clientela. In questa situazione il lavoro non era vincolato ai mezzi di produzione, cioè soprattutto la terra, né era vincolato dal costume, come nel modo di produzione asiatico, ma nella forma della schiavitú poteva essere comprato e venduto separatamente dalla terra. Lo schiavo stava in un rapporto di vincolo personale con il padrone; contemporaneamente esisteva una piccola quota di lavoro salariato, libero (in Grecia il *mistharnes*, in Roma il *mercenarius*); in realtà il lavoro degli schiavi nella *polis* ateniese al tempo di Aristotele superava il lavoro libero in un rapporto di due o tre a uno[6]. La produzione nei latifondi romani, che condusse secondo Plinio alla distruzione dell'Italia antica, pesava prevalentemente sul lavoro degli schiavi. Il lavoro nell'Europa medievale era non libero, essendo vincolato al suolo, nella forma della servitú della gleba o del vincolo prediale; era quindi liberato dal vincolo alla persona del padrone, ma era vincolato impersonalmente ai mezzi di produzione, e non poteva essere venduto separatamente da questi. Il lavoro delle città venne poi liberato da questa forma di coazione, ma venne in altro modo vincolato dalle norme e dai contratti di apprendistato delle corporazioni chiuse, delle gilde e delle compagnie. Questa forma di non libertà fu denunciata da Adam Smith nel secolo XVIII, cioè mol-

[5] KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 255. Phear definiva cosí una delle forme di non libertà del lavoro sociale nel modo di produzione asiatico.

[6] Il calcolo è tratto da V. EHRENBERG, *The Greek State*, London 1974, p. 31, che ci dà una stima molto approssimativa della condizione del lavoro sociale verso la metà del IV secolo a. C.

to tempo dopo che il modo di produzione capitalistico aveva sostituito quello feudale[7].

Il modo di produzione capitalistico è – nell'esposizione di Marx – un fenomeno storico mondiale, differente perciò da quello classico e feudale. È differente anche da quello asiatico, poiché rappresenta il movimento sviluppato in determinate parti dell'Europa, l'Italia del Nord, l'Inghilterra e i Paesi Bassi, la Catalogna e zone limitrofe, a partire dalle quali fu imposto con la conquista al resto del mondo. La forma principale di lavoro è qui il lavoro salariato, che ha il diritto di disporre liberamente della propria capacità lavorativa. Il lavoro salariato non è però un'invenzione del modo di produzione capitalistico; tracce del suo sviluppo si trovano, seppure in misura modesta, nelle formazioni economiche precapitalistiche, come nell'ultima fase del modo di produzione asiatico e nell'antichità classica. Aristotele scrisse di questa forma di lavoro, che riteneva innaturale, di contro alla forma naturale, costituita dalla schiavitú. Nel modo di produzione capitalistico, la libertà del lavoro sociale di disporre della propria capacità di lavoro in cambio di un salario copre praticamente l'intera classe lavoratrice. Ciò non toglie che anche in questa condizione il lavoro, pur libero nella forma, non ha ancora acquistato la sostanza della sua libertà, che è il piú radicale dei suoi bisogni.

La comunità contadina nella storia.

Al centro delle concezioni storico-evoluzionistiche di Morgan sta la *gens*, al centro di quelle di Kovalevskij sta la comunità di villaggio. Nessuna delle due rappresentazioni teoriche è scorretta, né corretta: ambedue costituiscono una parte di una piú vasta teoria della storia dello stadio primitivo della società e della sua dissoluzione nella transizione alla società civile, adombrata da Marx, come abbiamo visto, in una rapida intuizione nel 1857-58. Che egli abbia, a quanto pare, abbandonato in seguito quella teoria a un tempo piú generale e piú profonda, secondo la quale le istituzioni collettive della società primitiva – sia quelle fondate sulla vicinanza, sia quelle fondate sulla parentela – si dissolsero con la formazione della società civile, in favore di una teoria fondata esclusivamente sulla parentela ricavata dall'opera di Morgan, e che fu cosí interpretata da Engels, ha avuto l'effetto di impoverire lo sviluppo dello studio della storia e della teoria della società da parte dei

[7] A. SMITH, *An Inquiry into the Wealth of Nations* (1776) [trad. it. Milano 1973, pp. 128 sgg.].

marxisti e dei socialisti della Seconda come della Terza Internazionale[8]. Inoltre, al tempo in cui andava redigendo i *Grundrisse*, Marx afferrò ciò che poi sarebbe stato trascurato da lui stesso e dai suoi collaboratori e seguaci: che anche la *gens* ha una sua storia, diventando all'epoca della repubblica romana una corporazione o gilda.

Anche la comunità di villaggio ha una sua storia, e una storia complessa, perché la comunità che si incontra agli inizi della storia scritta tra i popoli della Cina, dell'India, della Persia e dell'Egitto, o fra i popoli slavi e germanici antichi, non è la stessa comunità che van Enschut ha trovato tra gli olandesi, Olufsen tra i danesi, Karadžić e Csaplowics tra gli slavi meridionali, all'inizio del secolo XIX, né quella trovata negli stessi anni da Wilks, Raffles, Campbell, Maine e Phear nell'Asia meridionale. La comunità del primo periodo della storia della società civile, nell'antica Roma e nelle ancor piú antiche società orientali, era formalmente la continuazione delle comunità preistoriche, ma sostanzialmente era mutata. Cosí, quando Marx parlava del villaggio comunitario indiano cosí come appariva nel secolo XIX in forma di reliquie e quasi di caricatura di ciò che era stato un tempo[9], la sua definizione valeva altrettanto bene per la *gens* all'inizio della società romana storica, e della società storica dell'India, degli Inca, ecc. Marx era criticamente consapevole della trasformazione subita dalla comunità arcaica nel periodo del suo incivilimento, mentre questa consapevolezza critica non era affatto maturata negli autori che egli studiava, Maurer sul passato dei germani, Mommsen su quello romano, Maine e Kovalevskij[10].

Quando Haxthausen richiamò l'attenzione sull'esistenza della comune contadina nella Russia del secolo XIX, destò in molti socialisti la convinzione che i contadini avessero già messo in opera il principio che

[8] Tuttavia il suo interesse per la storia e la teoria della comune antica continuò nel periodo 1879-81, quando intraprese gli studi etnologico-evoluzionisti. La comune sta al centro della sua attenzione negli abbozzi di lettere a Vera Zasulič (vedi sopra). Inoltre, sebbene rimproverasse a Maine di non aver trattato nel suo lavoro della tribú e della *gens*, invece della prerogativa del linguaggio (KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 309), Marx concentrò l'attenzione sulla comunità di villaggio indiana, non solo in rapporto al *Capitale* (fra gli altri, egli studiò sulla comunità di villaggio indiana Wilks, Raffles, Campbell), ma anche dopo (Kovalevskij, Phear, Maine). Rimandi bibliografici in KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks*, *Asiatic Mode of Production*, nonché in *Dialectic of Civil Society* cit., p. 124.

[9] MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 968, nota 4; *Lineamenti* cit., p. 31.

[10] Per Marx su Theodor Mommsen, cfr. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., pp. 218, 221 sg. e note, 408 sg. Marx aveva una elevata opinione degli studi di G. L. von Maurer sulla storia antica e medievale dei germani, e valutò l'opera di Maine (cfr. *ibid.*, pp. 295, 299, ecc.) e Kovalevskij (cfr. KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., p. 383 ecc.) sulla scorta di Maurer. Tuttavia Marx aveva già cominciato a differenziare criticamente ciò che Maurer – citato da Marx nel primo libro del *Capitale* (pp. 87, nota 26, e 287, nota 44a) – aveva tenuto indistinto. (In una lettera a Engels del 25 marzo 1868 Marx osservava che i contadini intorno a Treviri, sullo Hunsrück, avevano conservato il vecchio sistema germanico fino al tempo delle invasioni napoleoniche, e ricordava di averne sentito parlare da suo padre da un punto di vista giuridico).

avrebbe guidato il futuro dell'umanità dopo la rivoluzione sociale[11]. Lo studio della preistoria e della storia della comunità contadina venne intrapreso da questi socialisti con il proposito di mostrare che la terra era originariamente tenuta e lavorata in comune, e che l'uomo è dunque per natura un animale comunitario[12]. Gli antropologi, gli storici e i sociologi che Marx studiava, partivano dalla tesi della continuità delle pratiche comunitarie contadine dalla piú remota antichità fino al loro tempo[13]. Nel suo complesso la controversia riveste forse interesse per chi desidera studiare il passato in quanto tale; ma dovrebbe essere evidente che la nostra capacità di comprensione di che cosa costituisca la natura umana non risulterà dallo studio delle comuni contadine, e meno che mai esso determinerà la natura della società socialista. Lo studio della comune contadina nel secolo XIX fu affrontato da Maine, Kovalevskij e da altri, attraverso una semplificazione di questioni complicate. Cosí B. Čičerin sostenne che la comunità contadina preistorica e antica

[11] Marx lesse A. VON HAXTHAUSEN, *Die Ländliche Verfassung Russlands*, Leipzig 1862, nel maggio 1875. Lo studio della comune agricola russa, il *mir*, fu pubblicato da Haxthausen nel 1847-1852 a Hannover, *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben, und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 3 voll. Marx citò Haxthausen nella lettera, rimasta inedita fino al 1884, al giornale «Otečestvenny e Zapiski», scritta verso la fine del 1877 (cfr. *India, Cina, Russia* cit., pp. 234 sgg.). Cfr. anche gli abbozzi della corrispondenza con Vera Zasulič, febbraio-marzo 1881 (*ibid.*, pp. 236 sgg.). Queste considerazioni stanno alla base dei riferimenti alla comune russa, *obščina*, fatti da Marx e Engels nella prefazione alla seconda edizione russa del *Manifesto del Partito comunista*, nel 1882 (*Opere* cit., vol. 6, p. 663). Engels aggiunse la seguente nota a piè di pagina all'edizione inglese del *Manifesto* del 1888: «Haxthausen scoprí la proprietà comune del suolo in Russia, Maurer dimostrò essere essa la base sociale da cui mossero storicamente tutte le stirpi tedesche, e a poco a poco si trovò che le *comunità* agricole con il possesso del suolo in comune erano la forma primitiva della società, dall'India fino all'Irlanda. Infine l'intima organizzazione di questa primitiva società comunista fu messa a nudo nella sua forma tipica dalla scoperta di Morgan della vera natura della *gens* e della posizione di questa nella tribú. Con lo sciogliersi di queste comunità primitive ha principio la divisione della società in classi distinte che diventano poi antagonistiche» (*ibid.*, p. 486, nota). Se Marx e Engels erano tanto uniti nella prassi rivoluzionaria da formare quasi una sola persona – cosí nel 1848, nell'organizzazione e nelle attività della Prima Internazionale ecc. – negli sviluppi teorici, quanto piú questi erano distanti dalla pratica, tanto piú si allentava l'identità tra loro: cfr. L. KRADER, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Ullstein 1976, pp. 11 sg.

[12] N. D. Fustel de Coulanges, G. von Below e Max Weber furono tra coloro che attribuirono la proprietà della terra in forma individuale agli antichi romani e germani, sia prima che dopo l'instaurazione dello Stato e della società storica presso di essi (Fustel attribuiva anche ai nomadi tatari la pratica della proprietà comune della terra). Weber e Below ritenevano di infliggere cosí un colpo alla dottrina socialista: su questa controversia cfr. KRADER, *Dialectic of Civil Society* cit., cap. 2.

[13] Nel secolo XIX vi erano diverse opinioni a proposito degli inizi comunitari della storia. Il primo direttore della «Russkaja Pravda», J. P. G. Ewers, riteneva che lo Stato russo fosse sorto da antecedenti tribali, opinione seguita piú tardi dagli storici russi S. M. Solov'ev e K. Kavelin. Lo slavofilo K. Aksakov accolse la tesi della comunità agricola in opposizione a Solov'ev e Kavelin. M. M. Kovalevskij e F. I. Leontovič pensavano che la comunità familiare, la *zadruga* iugoslava, precedesse la comunità di villaggio nell'evoluzione delle istituzioni sociali. Nella generazione immediatamente precedente la rivoluzione russa, V. O. Ključevskij riteneva che il gruppo parentale basato sulla discendenza comune patrilineare (in russo, *rod*) fosse l'unità sociale fondamentale prima della formazione dello Stato; il suo contemporaneo S. F. Platonov, condivise questo punto di vista. Fra gli storici sovietici, B. D. Grekov faceva risalire la preistoria degli slavi dal *rod* all'*obščina*, e di qui allo Stato. (Ancora su questo argomento, con i rimandi bibliografici, cfr. KRADER, *Dialectic of Civil Society* cit., pp. 137 sg.).

era scomparsa con la formazione dello Stato di Kiev, nella storia medievale della Russia, e che la moderna comunità dei contadini russi era creazione di vicende e misure successive a quella formazione: atti amministrativi del governo, l'intervento della nobiltà fondiaria a sostegno della riscossione della rendita, ecc.[14]. Si sono infine versati fiumi d'inchiostro sulla questione se le comuni e i collettivi della Cina e dell'Unione Sovietica contemporanee, postrivoluzionarie, rappresentino la continuazione delle comuni agricole del modo di produzione asiatico e della società orientale, il che costituisce una semplificazione ancora piú radicale della precedente, cancellando distinzioni e differenziazioni già formulate, senza rendersene apparentemente conto. In realtà la comunità contadina è un'astrazione, quando pensassimo di ricostruire ciò che può essere stata agli albori della civiltà, in quanto il corso storico concreto delle comunità contadine è differenziato, in Cina, in India, in Persia, in Russia, in Germania.

Le comunità rurali sono piccole repubbliche, capaci di autosostentarsi e di autogovernarsi, combinando al loro interno le diverse branche di produzione, con una ridotta dipendenza dal mondo esterno[15]. L'unità di consumo e l'unità di produzione sono in questo caso la stessa cosa, poiché queste comunità producono tutto – o quasi tutto – ciò che consumano. Lo scambio e le merci non vengono introdotte dai rapporti interni alla comunità; viceversa, i rapporti di scambio, e in particolare lo scambio di merci, si iniziano tra le comunità produttrici, ed è per questa via che viene storicamente introdotto il valore di scambio[16], e con esso le merci. Le merci non fanno la loro comparsa grazie al fatto che sono state prodotte; cose utili, scambiate prima come merci, vengono perciò trasformate, e la produzione di quelle cose, che si presentano ora come valori d'uso, è trasformata in tal modo in produzione di merci. L'incremento quantitativo e qualitativo nei rapporti di scambio

[14] B. ČIČERIN, *Oblastnye učreždenija Rossii v XVII v.*, Moskva 1856; ID., *Obzor istoričeskogo razvitija sel'skoj obščiny v Rossii*, Russkij Vestnik 1856.

[15] L'espressione «piccola repubblica» sembra essere stata coniata da William Blackstone; gli studiosi delle comunità di villaggio indiane, probabilmente senza conoscerne la fonte, cominciarono a impiegarla come un luogo comune alla fine del secolo XVIII e all'inizio del XIX. Marx la riprese nei suoi scritti sull'India. Sulle fonti dell'uso dell'espressione da parte di Marx, cfr. KRADER, *The Asiatic Mode of Production* cit., pp. 63 sgg., 83 sg.

[16] MARX, *Il capitale*, libro terzo, pp. 182 sgg.; e libro primo, pp. 103 sgg. Certo lo scambio veniva praticato anche nelle condizioni primitive, ma era di un tipo diverso da quello che si trova nelle condizioni civilizzate. D'altro canto lo scambio rituale è praticato in ambedue le condizioni: M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923-24, si è occupato dello scambio rituale, e non ha affrontato la questione dello scambio di merci; mentre sia lo scambio rituale, sia lo scambio di merci sono stati sviluppati storicamente dalla routinizzazione e dalla razionalizzazione, le pratiche delle due forme di scambio sono differenziate. Con la routinizzazione e la razionalizzazione dello scambio di merci, si ha l'industria, il commercio e il mercato, quello che Whately e Ruskin hanno chiamato catalisi. La razionalizzazione e la routinizzazione dello scambio rituale conduce allo sviluppo ulteriore del rituale stesso.

tra villaggi, e tra i villaggi e le città, trasforma i rapporti comunitari in rapporti sociali; e il processo assume l'espressione della creazione del valore di scambio. Attraverso lo sviluppo dei rapporti di scambio, l'autonomia e l'autarchia del villaggio comunitario vengono superate, e la società nel nostro senso moderno, in quanto espressione dei rapporti tra gli esseri umani che la compongono, viene creata storicamente. Attraverso i rapporti di scambio, il valore astratto si separa dal valore concreto, o valore d'uso, ed è creata l'astrazione dell'individuo, della società e del valore; il lato pubblico della società e dell'individuo, in quanto lato formale, è separato dal lato privato, e l'uno si oppone all'altro. Il processo di alienazione del plusvalore procede di pari passo con la creazione del valore di scambio, pur essendo l'uno indipendente dall'altro, e l'uno condizione dell'altro, e viceversa; la creazione del valore di scambio determina la creazione del plusvalore, e per converso la creazione di plusvalore determina la creazione del valore di scambio nella storia della società civile. Questi processi trovano sviluppo sulla base della dissoluzione non formale ma sostanziale delle comunità arcaiche, *gentes*, clan, villaggi e tribú, e della loro trasformazione in moderni gruppi consociati.

5. *Il motore della storia: dall'asservimento alla libertà del lavoro.*

I rapporti tra il lavoro e la natura e i rapporti di lavoro nella società costituiscono insieme la forma e la sostanza della vita umana. Questi rapporti di sostanza e di forma hanno la loro storia. Il rapporto con la natura è l'interscambio materiale tra uomo e natura, nel quale la vita umana è prodotta e riprodotta attraverso i processi di alienazione dei materiali e delle forze naturali, e della loro appropriazione per l'uso umano, nei quali i nostri bisogni umani vengono soddisfatti. Il rapporto del lavoro nella società è la combinazione e la divisione del lavoro, mediante la quale viene organizzata e attuata la produzione dei mezzi di sussistenza. La produzione, la distribuzione e lo scambio di questi prodotti è l'interscambio materiale nella società. La storia della società è determinata dai due elementi del lavoro: l'organizzazione e i rapporti nella società. Noi tratteremo questi elementi in ordine inverso, a proposito della principale forza motrice della storia.

Nella condizione primitiva della vita umana il lavoro è organizzato collettivamente. Ciascuno dunque, lavorando per un altro, lavora per se stesso, non essendovi nella società primitiva alcun surplus non guadagnato. Nella società civile e borghese il lavoro primitivo è diventato

lavoro sociale con lo sviluppo delle specializzazioni di funzioni nella produzione, con la divisione del lavoro e le sue combinazioni, con lo scambio di prodotti in quanto merci, e quindi con la crescente dipendenza reciproca dei produttori. Allo stesso tempo che si sviluppano, i rapporti sociali del lavoro vengono distrutti dalla produzione e dall'alienazione di un surplus sociale, che è il rapporto antisociale del lavoro nella società civile e borghese, per cui un uomo lavora sia per se stesso, sia per un altro, ma il suo lavoro non viene ricambiato. Con la creazione e la distruzione del vincolo del lavoro sociale, il rapporto fondamentale nella società viene creato e distrutto [1].

Storicamente, la trasformazione del lavoro comunitario in lavoro sociale per opera dei processi di creazione del valore di scambio e dell'alienazione del plusvalore ha prodotto la soggezione del lavoro sociale a una condizione di asservimento. Questo asservimento è imposto con la costrizione o la minaccia di costrizione, perché il processo di sfruttamento attraverso l'estrazione di plusvalore dalle mani dei suoi produttori immediati non avanza secondo logica, bensí contro l'interesse dei produttori immediati stessi. L'opposto di ciò è il punto di vista del materialismo ingenuo, in senso stretto. In tutti i modi di produzione che precedono quello capitalistico nella storia della società civile, il lavoro sociale era, in una forma o nell'altra, non libero, poiché era vincolato dall'obbligo di fornire pluslavoro e plusprodotto alla classe dominante, definita socialmente come classe sfruttatrice, per il fatto che ricambia il lavoro vivo e morto che le viene fornito non restituendo ai suoi produttori un valore dello stesso genere e della stessa grandezza, ma dominando, imponendo la propria forza allo scopo di alienare il surplus, in cambio di ciò che ha portato via. Per soddisfare l'imposizione forzata di questi obblighi, il lavoro è vincolato ai villaggi nel modo di produzione asiatico; alla persona del padrone o del *patronus* nel modo di produzione classico, e alla terra nel modo di produzione feudale; ai maestri nelle corporazioni del primo periodo del capitalismo mercantile, attraverso i contratti di apprendistato e i contratti di servizio a lungo termine; attraverso l'indebitamento a tassi di usura, e attraverso la sovra-

[1] Sulla definizione del lavoro sociale come il rapporto per cui ciascuno lavora per un altro, cfr. MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 87: «Infine, appena gli uomini lavorano in una qualsiasi maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro riceve anche una forma sociale». Il lavoro, come è qui formulato, ha una sua storia e anche la sua socializzazione ha la sua storia. Cfr. anche MARX, *Auszüge aus Mill' «Eléments d'économie politique»*, Mew, vol. I, p. 462: «Il nostro valore *reciproco* è per noi il *valore* dei nostri reciproci oggetti ... Dato che noi avevamo prodotto in quanto uomini, ciascuno di noi avrebbe dovuto *affermare doppiamente*, se stesso e l'altro ... Io ho dato forma nella mia espressione vitale alla tua espressione vitale, cosí nella mia attività individuale io ho *confermato* e *realizzato* direttamente la mia essenza autentica, la mia *essenza umana, comunitaria*».

struttura che si eleva su queste condizioni, la falsa coscienza di un vincolo sociale al re, al signore, al padrone, al patrono, al capitalista, alla Chiesa, a dio, o alla patria. Nell'ultima fase del modo di produzione capitalistico industriale il lavoro è libero solo nel senso che può cambiare padrone, passando dalla condizione in cui è sfruttato da un capitalista a quella in cui è sfruttato da un altro, o da un paese all'altro.

Uno stadio della storia non è un fenomeno della realtà sociale primaria. È una costruzione derivata, determinata dai rapporti sociali dell'ordine primario. Cosí il cambiamento da uno stadio storico a un altro è determinato dal cambiamento nei rapporti di lavoro, dalla condizione sociale primitiva a quella civile attraverso la trasformazione del lavoro dalla condizione comunitaria a quella sociale, e all'interno della condizione civile dalla condizione non libera a quella formalmente libera nel periodo del capitalismo industriale. Il bisogno (*Bedürfnis*) piú radicale del lavoro sociale è la sostanza della sua libertà, ma la soddisfazione di quel bisogno umano radicale richiede la trasformazione radicale della società.

Le combinazioni, specializzazioni, divisioni e accumulazioni di abilità, e la loro trasmissione, costituiscono l'organizzazione sociale del lavoro. Il modo di organizzazione della società, comunitario o civile, determina il modo di organizzazione del lavoro, con il quale la produzione viene organizzata socialmente; cosí l'organizzazione comunitaria della società determina l'organizzazione comunitaria del lavoro e della produzione, e l'organizzazione borghese della società determina l'organizzazione borghese della produzione, e per converso, l'organizzazione comunitaria della produzione determina la società comunitaria, e l'organizzazione borghese della produzione determina l'organizzazione borghese della società, ecc. La stessa società borghese costituisce l'organizzazione della produzione nel periodo borghese della storia, e la società civile in generale costituisce l'organizzazione della produzione nella storia della società divisa in classi sociali [2]. La forza motrice della storia è dunque duplice, costituita dai rapporti di lavoro e dall'organizzazione globale della società.

[2] MARX, *Lineamenti* cit., p. 30: «La società borghese è l'organizzazione storica piú sviluppata e differenziata della produzione».

E. J. HOBSBAWM

Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo

Traduzione di Enrico Basaglia.

È mio proposito esaminare in questo saggio le opinioni di Marx e di Engels sullo Stato e sulle sue istituzioni, sugli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo: la lotta di classe, la rivoluzione, l'organizzazione, la strategia e la tattica del movimento socialista, e insomma il loro pensiero su quel che riguarda l'attività e la teoria politica intese in senso generale. Dal punto di vista analitico si trattava per loro, in un certo senso, di problemi secondari. «Tanto i rapporti giuridici, quanto le forme dello Stato non possono essere compresi... per se stessi... ma hanno le loro radici... nei rapporti materiali dell'esistenza», in quella «società civile» la cui anatomia è l'economia politica [1]. A determinare il rovesciamento della società borghese sarebbero state le contraddizioni interne dello sviluppo capitalistico, e piú in particolare il fatto che il capitalismo aveva generato il proletariato, destinato a essere il suo affossatore. Per di piú, mentre il potere dello Stato è indispensabile al predominio di classe, l'autorità dei capitalisti sui lavoratori in quanto tali «spetta ai suoi depositari in quanto personificazioni delle condizioni di lavoro rispetto al lavoro, non come nelle precedenti forme di produzione, in quanto dominatori politici o teocratici» [2]. Non era dunque necessario che la politica e lo Stato fossero integrati nell'analisi fondamentale, potendovi essere introdotti in una fase successiva [3].

In un altro senso, però, la politica aveva importanza primaria, non solo perché Marx ed Engels furono rivoluzionari attivi, ma anche perché per il proletariato, come nel caso delle classi che lo avevano preceduto, la conquista del potere politico costituiva il prerequisito della trascendenza di una forma sociale antecedente, in quanto in una società

[1] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* (lo si veda in appendice a K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Torino 1975, libro primo, vol. 2, p. 956).

[2] ID., *Il capitale* cit., libro terzo, sezione VII, cap. 51, p. 1182.

[3] Come è noto, il piano originario del *Capitale* prevedeva tre volumi finali concernenti lo Stato, il commercio estero e il mercato mondiale (cfr. R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx*, Bari 1975, vol. 1, cap. 2); ma quello sullo Stato avrebbe affrontato soltanto «il rapporto fra le diverse forme dello Stato e le diverse strutture economiche della società» (Marx a Kugelman, 28 dicembre 1862, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, Roma, vol. 41, p. 694).

classista le «evoluzioni sociali» devono essere «rivoluzioni politiche»[4]. Per questa ragione la mole degli scritti in cui Marx si occupa di politica è impressionante. Questi scritti hanno però carattere diverso da quello delle sue principali opere teoriche. Pur non avendo mai completato la sua vasta analisi economica dello sviluppo capitalistico, Marx ne costruí però l'ossatura. Dedicò inoltre un'attenzione sistematica alla critica della filosofia sociale, a quella che potremmo definire l'analisi filosofica della natura della società borghese e del comunismo negli anni '40. Nella sua opera non esiste però un corpus analogo per quel che riguarda la politica. Dopo la sua conversione al comunismo, gli scritti di Marx in questo campo si limitano quasi interamente ad articoli giornalistici, a indagini sul passato politico immediato, a interventi nelle discussioni interne del movimento, a lettere private e a note in margine alle sue letture.

1. *Dalla critica democratica dello Stato alle prime formulazioni comuniste.*

Vi sono motivi per affermare che piú avanti negli anni l'interesse di Marx per le origini storiche dello Stato si sviluppò, in concomitanza con l'attenzione sempre maggiore da lui dedicata all'organizzazione sociale comunitaria e preclassista, senza peraltro trovare il tempo per dare al risultato dei suoi studi un forma compiuta[1]. Engels cercò di esaminare lo Stato in modo piú sistematico nell'*Anti-Dühring* e in altri scritti successivi alla morte di Marx, soprattutto nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*.

La natura precisa delle opinioni di Marx a questo proposito, e in misura minore di quelle di Engels è spesso poco chiara, specie per quel che riguarda le questioni cui essi non davano eccessiva importanza, e dalle quali anzi desideravano forse distogliere anche l'attenzione degli altri, poiché « è soprattutto questa apparenza di una storia indipendente delle costituzioni degli Stati, dei sistemi giuridici, delle rappresentazioni ideologiche in ogni campo specifico, che acceca la maggior parte della gente»[2]. Engels stesso ammise poi, negli ultimi anni della sua vita,

[4] K. MARX e F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere* cit., vol. 5, p. 74; K. MARX, *La miseria della filosofia*, in *Opere* cit., vol. 6, p. 225.

[1] I suoi appunti sono stati accuratamente esaminati in L. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks*, Assen 1972. Cfr. anche E. LUCAS, *Die Rezeption Lewis H. Morgan durch Marx und Engels*, in «Saeculum», XV, 1964, pp. 153-76; ID., *Marx' Studien zur Frühgeschichte und Ethnologie*, *ibid.*, pp. 327-43.

[2] Engels a Mehring, 14 luglio 1893, in *Opere* cit., vol. 50, pp. 109-10.

che sebbene lui e Marx avessero giustamente sottolineato l'importanza primaria e fondamentale della «derivazione... delle concezioni politiche, giuridiche e delle altre concezioni ideologiche... dai fatti economici basilari», avevano in parte trascurato il lato formale del processo a vantaggio del contenuto. Ciò vale non solo per l'analisi delle istituzioni politiche, giuridiche e di altro genere, ma anche – come osservava nelle famose lettere di commento alla concezione materialistica della storia – per la relativa autonomia degli elementi sovrastrutturali. Nelle opinioni di Marx e di Engels a noi note concernenti tali questioni esistono dunque rilevanti lacune, e da ciò deriva una notevole incertezza su ciò che in effetti erano o sarebbero potute essere. I marxisti successivi, che cercarono di colmare queste lacune (ad esempio per quel che riguarda il diritto) quando si impose la necessità di una teoria marxista piú completa, trovarono quindi ben poche indicazioni nei testi classici. Non abbiamo motivo di ritenere che Marx ed Engels – e soprattutto Marx, con la gamma sterminata della sua erudizione e dei suoi interessi intellettuali – avrebbero incontrato difficoltà nello sviluppo di un proprio pensiero su tali questioni. E d'altro canto la mancanza di un loro testo soddisfacente avrebbe in un certo senso pregiudicato e distorto gli sviluppi teorici del marxismo successivo.

Non è ovviamente difficile comprendere per quale motivo Marx ed Engels non si siano curati di colmare nella loro teoria quelle lacune che oggi ci sembrano tanto evidenti. L'epoca storica nella quale (e della quale) scrissero fu diversa da tutte quelle successive, ivi compresa – a parte una breve sovrapposizione negli ultimi anni di vita di Engels – quella in cui i partiti marxisti divennero organizzazioni di massa o comunque forze politiche di rilievo. La condizione di comunisti attivi, in cui si trovarono Marx ed Engels, fu solo in alcuni casi paragonabile a quella dei loro seguaci che guidarono questi movimenti nel periodo successivo, o che in essi esercitarono la loro attività politica. Infatti sebbene Marx, forse piú di Engels, abbia svolto una notevole attività politica pratica, specie durante la rivoluzione del 1848 come direttore della «Neue Rheinische Zeitung» e poi nella Prima Internazionale, nessuno dei due guidò o appartenne a partiti politici del tipo che divenne caratteristico del movimento dopo la morte di Marx. Al massimo essi consigliarono, tenendosi in disparte, coloro che li guidavano; ma i capi dei partiti (ad esempio Bebel), nonostante l'enorme ammirazione e rispetto che nutrivano nei loro confronti, non sempre accettarono questi consigli. L'unica esperienza politica di Marx e di Engels che sia paragonabile a quella di alcune organizzazioni marxiste successive fu la direzione della Lega dei comunisti (1847-52), che proprio per questo motivo costi-

tuí la base dei successivi sviluppi leninisti del marxismo. Non bisogna mai dimenticare le situazioni storiche specifiche del periodo in cui vissero Marx ed Engels, né il carattere specifico del loro intervento politico su di esse[3].

Tuttavia, se la maggior parte dei loro scritti fu redatta per ragioni particolari alcuni di essi si basavano su di un'analisi coerente, formatasi per gradi, modificata ed elaborata alla luce delle esperienze storiche successive, anche se non formulata mai organicamente. È il caso soprattutto dei due problemi riguardanti lo Stato e la rivoluzione, che correttamente Lenin collegò nel suo tentativo di illustrarne una formulazione sistematica.

Il pensiero di Marx sullo Stato prese le mosse dal tentativo di fare i conti con la teoria hegeliana, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto* (1843). In quella fase Marx era un democratico, ma non ancora un comunista, e il suo approccio ha quindi qualche analogia con quello di Rousseau, sebbene gli studiosi che hanno cercato di stabilire un legame diretto tra i due pensatori si siano dovuti arrendere di fronte al fatto inconfutabile che «mai Marx diede il ben che minimo segno di rendersi conto» di questo presunto debito verso il filosofo ginevrino. Il punto centrale della critica di Marx consiste nella dimostrazione che lo Stato è soltanto un aspetto della società civile, la quale (per usare una frase dell'*Ideologia tedesca*) «comprende tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive..., ascende quindi lo Stato e la nazione, benché, d'altra parte, debba nuovamente affermarsi verso l'esterno come nazionalità, e organizzarsi verso l'interno come Stato»[4]. Si potrà osservare – e questa idea è sempre presente nella successiva teoria marxiana sullo Stato, sebbene quasi mai in posizione dominante – che nella società civile, che «come tale comincia a svilupparsi con la borghesia»[5], una delle funzioni dello Stato consiste nel regolare il conflitto tra l'interesse privato dei singoli borghesi e quello pubblico del sistema[6].

Per alcuni aspetti la *Critica* anticipava idee che diverranno familiari

[3] L. COLLETTI, *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, London 1973. Il primo serio tentativo di rintracciare una linea di collegamento fra Rousseau e Marx venne compiuto da G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, Roma 1957. A parte una citazione e un cenno elogiativo nella *Questione ebraica*, negli scritti giovanili di Marx sono ben pochi i riferimenti a Rousseau, e non risulta che Marx avesse letto altre sue opere oltre al *Contratto sociale* (nel 1843).

[4] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 74-75.

[5] *Ibid.*

[6] La questione è ben posta nell'introduzione di KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks* cit., p. 68: «L'interesse dei possidenti è contradditorio: da un lato è un rapporto di obbligazione pubblica in quanto necessità, dall'altro è un interesse all'eccezione privata in quanto diritto. Chi ha una proprietà vuole per gli altri una legge che imponga il pagamento delle tasse o la regolamentazione del commercio, mentre per sé cerca una scappatoia».

nel Marx successivo: l'identificazione dello Stato con una forma specifica di rapporto di produzione (la «proprietà privata»), lo Stato in quanto creazione storica e la sua dissoluzione (*Auflösung*) finale, insieme con quella della «società civile», quando la democrazia porrà fine alla separazione tra Stato e popolo, al conflitto fra interesse privato e interesse pubblico. Tuttavia essa ci interessa soprattutto come critica della teoria politica ortodossa, e rappresenta quindi la prima e unica occasione in cui l'analisi marxiana opera sistematicamente in termini di forme costituzionali, problemi della rappresentatività, ecc.[7]. Va sottolineata la sua conclusione, secondo cui le forme costituzionali sono secondarie rispetto al contenuto sociale, e la sua critica al governo rappresentativo, per il quale la democrazia si riduce a parte *formale* dello Stato anziché esserne l'essenza. Marx prospettava un sistema democratico in cui partecipazione e rappresentanza non fossero piú distinte; un punto su cui ritornerà piú tardi a proposito della Comune di Parigi[8].

Nella sua fase comunista il problema dello Stato gli appare collegato indissolubilmente a quello della rivoluzione e la teoria politica alla politica attiva, poiché entrambe, come Marx ricordava a Proudhon[9], erano inseparabili dalla lotta di classe. Marx sottolinea cosí quattro temi principali: l'essenza dello Stato è il potere politico, «compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile»[10], e di conseguenza esso avrebbe cessato di esistere nella società comunista; nel sistema attuale lo Stato non rappresenta l'interesse generale della società, ma quello della classe (o classi) dominante; con la vittoria del proletariato lo Stato non sarebbe scomparso immediatamente, ma avrebbe assunto, durante il previsto periodo di transizione, la forma temporanea di «proletariato organizzato come classe dominante».

2. *Rapporti di classe e società politica.*

Queste idee, pur se coerentemente mantenute da Marx e da Engels per il resto della loro vita, furono notevolmente rielaborate, in particolare per quel che riguarda due aspetti. In primo luogo, il concetto di Stato come predominio di classe fu ulteriormente sviluppato, alla luce

[7] Non risulta che Marx abbia cercato di realizzare il progetto (del tardo 1844) di un'opera sullo Stato moderno, anch'esso concepito in questi termini; comunque egli identificava l'origine dello Stato moderno con la rivoluzione francese e la sua abolizione con la fine della società borghese (sotto l'intestazione «diritto elettorale»): cfr. *Piano di uno scritto sullo Stato*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 658.

[8] K. MARX e F. ENGELS, *Werke* (Mew), vol. 1, pp. 321, 323.

[9] MARX, *La miseria della filosofia* cit., pp. 224-25.

[10] *Ibid.*

soprattutto dei regimi post-quarantotteschi, che – come quello di Napoleone III – non potevano essere definiti semplicemente come governi della borghesia. Su questo sarà opportuno tornare piú avanti, ma fin d'ora meriterà notare che Marx elaborò il tema della relativa indipendenza dello Stato – anche rispetto alla «sua» classe – ad esempio nella formula del 1850, non del tutto ironica, secondo cui lo Stato «non sarà altro che una mutua assicurazione della classe borghese nei confronti sia dei singoli suoi membri, sia della classe sfruttata, un'assicurazione destinata a diventare sempre piú dispendiosa e verosimilmente sempre piú a sé stante rispetto alla società borghese, perché sempre piú difficile sarà tenere a bada la classe degli sfruttati»[1].

In secondo luogo, soprattutto dopo il 1870, Marx, e piú di lui Engels, delineò un modello piú generale della genesi e dello sviluppo storico dello Stato come conseguenza dello sviluppo della società classista, un modello elaborato, nella sua forma piú completa in *L'origine della famiglia* (1884) che costituisce tra l'altro il punto di partenza della successiva discussione leniniana. Purtroppo lo sviluppo dato da Marx a questi temi, che risultano collegati a una ripresa di vivaci interessi per la primitiva società comunitaria, ossia prestatale, e di conseguenza per la società comunista del futuro[2], può solo essere ricostruito in base ad appunti e ad altro materiale frammentario. La discussione teorica su questa fase del pensiero politico di Marx è stata intrapresa solo in questi ultimi anni, soprattutto dopo la pubblicazione degli *Ethnological Notebooks* da parte di Krader, e non ha quindi potuto influire prima di allora sulla storia del marxismo. Secondo Engels, con l'espandersi nell'ambito della società di antagonismi di classe inconciliabili e incontrollabili, «divenne necessario, al fine di moderare tale conflitto e di mantenerlo entro i limiti dell'"ordine", un potere che apparentemente si ponesse al di sopra della società», per impedire cioè al conflitto di classe di consumare entrambe le classi e la società «in una lotta sterile». Sebbene «di regola» lo Stato rappresenti gli interessi della classe piú potente e dominante, che, attraverso il controllo di esso, ha acquisito nuovi strumenti per mantenere in soggezione gli oppressi, occorrerà osservare che la teoria marxiana dello Stato – allora come in precedenza – era notevolmente piú complessa che non la semplice equazione: potere coercitivo dello Stato = dominio di classe. Allo Stato viene riconosciuta

[1] Recensioni pubblicate sulla «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue»: *Le socialisme et l'impôt par Emile de Girardin*, in *Opere* cit., vol. 10, p. 334.

[2] La ripresa di questo suo interesse si può forse far risalire alla scoperta degli scritti storici di Georg Ludwig von Maurer, fatta da Marx nel 1868 (Marx a Engels, 14 marzo 1868, in *Opere* cit., vol. 43, p. 47; 23 marzo 1868, *ibid.*, p. 57), che gli aprí nuove prospettive nei confronti delle società primitive. Da quel momento Marx si dedicò assiduamente a questi problemi.

quanto meno la funzione di meccanismo negativo che impedisce la disgregazione sociale nella società classista, e quella di meccanismo positivo (come abbiamo visto) per la regolamentazione del conflitto fra interessi privati e pubblici della borghesia. Si riconosce inoltre l'elemento di dissimulazione del potere per mezzo della mistificazione o dell'ostentazione del consenso, implicito nel fatto che lo Stato sembra stare al di sopra della società. Sono peraltro evidenti le ragioni per cui nella pratica politica di Marx e del movimento proletario non si insistette su questi elementi.

Poiché sia Marx che Engels credevano nella dissoluzione finale dello Stato e nella necessità di un potere (proletario) di transizione, oltre che in quella della pianificazione sociale e dell'autorità dopo la rivoluzione, il futuro dell'autorità politica pose problemi che hanno dato molto da fare ai loro successori, sia nella teoria che nella pratica. Non erano problemi che si potessero risolvere con l'accorgimento semantico di negare la natura di «Stato» all'autorità politica nella nuova società, in quanto Stato, politica e potere politico erano confinati per definizione alla sfera della società classista; Engels comunque giunse quasi ad affermarlo dicendo che lo Stato avrebbe preso a «dissolversi» in modo non meglio specificato («di per sé») non appena fosse stato compiuto il primo atto grazie al quale esso «apparirà come reale rappresentante dell'intera società», cioè la conversione in proprietà sociale dei mezzi di produzione. Due sono le principali vie abbozzate per dotare affermazioni formali come queste di un contenuto sostanziale.

In primo luogo, con la fine della società borghese lo scopo dell'autorità politica, in quanto forza imposta dall'alto, scomparirà per la fine dello sfruttamento di classe e, insieme, dell'alienazione: i proletari, infatti, si trovano «in antagonismo diretto con la forma nella quale gli individui della società si sono dati finora un'espressione collettiva, lo Stato, e devono rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità» [3].

In secondo luogo, mancando la necessità di governare gli uomini, l'apparato di gestione che sopravviverà allo Stato, dovrà limitarsi all'«amministrazione delle cose». La distinzione tra governo sugli uomini e amministrazione delle cose fu probabilmente ripresa dal pensiero socialista precedente: era un'idea diffusa soprattutto da Saint-Simon. Essa riesce però a divenire qualcosa di piú che un semplice accorgimento semantico solo in base a determinati presupposti sin troppo ottimistici, ad esempio l'idea che l'«amministrazione delle cose» sarebbe stata, dal punto di vista tecnico, piú semplice e meno specialistica di quanto non

[3] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 66.

si sia effettivamente rivelata in seguito, e che quindi fosse alla portata del cittadino non specialista: è l'ideale di Lenin, secondo cui ogni cuoca dev'essere in grado di governare lo Stato. Non sembrano esservi dubbi sul fatto che anche Marx condividesse questa prospettiva ottimistica[4]. Ciò nondimeno, durante il periodo di transizione il governo sugli uomini, o per dirlo piú precisamente con Engels «l'intervento di una forza statale nei rapporti sociali[5]» non sarebbe scomparso se non in modo graduale.

L'attenzione dedicata da Marx e da Engels alla scomparsa dello Stato non è interessante tanto per ciò che in effetti prevedono, quanto soprattutto come vigorosa testimonianza delle loro speranze nella futura società comunista e del modo in cui la concepivano, tanto piú notevole per il fatto che le anticipazioni in proposito contrastano con la loro abituale riluttanza alle congetture su un imprevedibile futuro. L'eredità lasciata ai loro successori per quel che riguarda questo problema è dunque enigmatica e incerta.

Occorrerà accennare a un'ulteriore complicazione della loro teoria dello Stato. Nella misura in cui non si trattava soltanto di un apparato di governo, ma era anche basato sul territorio[6], lo Stato aveva anche, nell'ambito dello sviluppo economico borghese, il ruolo di «nazione», di unità di tale sviluppo: quanto meno nella forma di una serie di vaste unità territoriali di questo tipo (si veda piú avanti). Il futuro di tali unità non viene posto in discussione da Marx e da Engels, ma la loro insistenza sul mantenimento dell'unità nazionale in una qualche forma centralizzata anche dopo la rivoluzione non è messa in dubbio, sebbene ponesse problemi che furono indicati da Bernstein, e affrontati da Lenin[7]. Per parte sua, Marx si dichiarò sempre contrario al federalismo.

Com'è naturale, le idee di Marx sulla rivoluzione presero l'avvio dall'analisi della maggiore esperienza rivoluzionaria della sua epoca, quella francese dal 1789 in poi[8]. Per tutta la sua vita la Francia sarebbe rimasta l'esemplificazione classica della lotta di classe nella sua forma rivo-

[4] Cfr. la prima stesura di *La guerra civile in Francia* (Mew, vol. 17, p. 544): «Si elimina l'illusione che l'amministrazione e la direzione politica siano faccende segrete, funzioni trascendenti, che debbono essere esclusivamente affidate nelle mani di una casta specializzata... Tutto l'inganno fu spazzato via dalla Comune, costituita nella stragrande maggioranza dà semplici operai che organizzano la difesa di Parigi, muovono guerra ai pretoriani di Bonaparte, assicurano i rifornimenti necessari a questa città gigantesca e occupano le cariche sino allora spartite tra governo, polizia e prefettura».

[5] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in *Opere* cit., vol. 25, p. 270.

[6] Cfr. ID., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma 1970, pp. 195 sgg. (Mew, vol. 21, p. 165).

[7] LENIN, *Stato e rivoluzione*, cap. III, par. 4, in LENIN, *Opere* cit., vol. 25, pp. 403 sgg.

[8] Studiata in particolare nelle letture e nei relativi appunti redatti a Kreuznach e a Parigi fra il 1843 e il 1844.

luzionaria, e il piú importante laboratorio di esperienza storica nel quale si erano formate la strategia e la tattica della rivoluzione. Tuttavia, a partire dai suoi primi contatti con Engels, all'esperienza francese si aggiunse quella del movimento proletario di massa, del quale l'Inghilterra costituiva allora, come per parecchi decenni successivi, l'unico esempio degno di nota.

Sotto entrambi i punti di vista il momento fondamentale della rivoluzione francese era stato il periodo giacobino. Il rapporto dei giacobini con lo Stato borghese era stato ambiguo [9], in quanto per sua stessa natura quello Stato doveva concedere campo libero al funzionamento anarchico della società civile-borghese, mentre sia il Terrore, sia Napoleone tentarono, ciascuno a suo modo, di comprimerlo nell'ambito di una comunità/nazione diretta dallo Stato; uno subordinandolo alla «rivoluzione permanente» – termine che Marx usa proprio a questo proposito [10] – l'altro alla conquista e alla guerra permanente. La vera e propria società borghese si impose dopo Termidoro, e alla fine la borghesia ne riuscí a scoprire la forma effettiva, quella di «espressione *ufficiale* del suo potere *esclusivo*, come riconoscimento *politico* del suo interesse *particolare*» nello «Stato costituzionale rappresentativo (*Repräsentativstaat*)» [11].

Con l'approssimarsi del 1848 però fu messo in risalto un altro aspetto del giacobinismo. Esso soltanto completò la distruzione delle vestigia del feudalesimo, che altrimenti si sarebbero forse perpetuate ancora per parecchi decenni. Paradossalmente, ciò fu dovuto all'intervento nella Rivoluzione del proletariato, ancora troppo immaturo per poter conseguire obiettivi propri [12]. La discussione è sempre aperta (anche se oggi non possiamo considerare i sanculotti come un movimento proletario), poiché si pone il problema fondamentale della funzione delle classi popolari nella rivoluzione borghese e dei rapporti tra borghesi e rivoluzione proletaria. Sarebbero stati questi i temi portanti del *Manifesto del Partito comunista*, degli scritti del '48 e del dibattito postquarantottesco, e sarebbero rimasti fra le tematiche piú significative del pensiero politico di Marx e di Engels, nonché del marxismo del nostro secolo. Inoltre, nella misura in cui l'avvento della rivoluzione borghese comportava la possibilità, verificata nel precedente giacobino, di condurre

[9] K. MARX e F. ENGELS, *La sacra famiglia*, in *Opere* cit., vol. 4, pp. 133-38.
[10] *Ibid.*, p. 137.
[11] *Ibid.*, p. 138.
[12] *La critica moraleggiante e la morale criticante*, in *Opere* cit., vol. 6, p. 338. Per le origini del concetto, cfr. H. FÖRDER, *Marx und Engels am Vorabend der Revolution*, Berlin 1960; W. MARKOW, *Jacques Roux und Karl Marx*, in «Sitzungsberichte der deutschen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin», Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Witschaftswissenschaften, Berlin 1965.

a regimi che andassero *oltre* il governo borghese, il giacobinismo proponeva anche alcune caratteristiche politiche di tali regimi, quali la centralizzazione e la funzione del corpo legislativo.

L'esperienza giacobina gettava dunque luce sul problema dello Stato rivoluzionario di transizione, ivi compresa la «dittatura del proletariato», un concetto assai controverso dal successivo dibattito marxista. Il termine entrò per la prima volta nell'analisi marxiana – fosse derivato o no da Blanqui è piuttosto irrilevante – subito dopo la sconfitta del 1848-49, nel contesto cioè di una possibile nuova versione di situazioni in parte simili alle rivoluzioni del '48. I successivi riferimenti ricorrono soprattutto dopo la Comune di Parigi e in rapporto con le prospettive del partito socialdemocratico tedesco negli anni '90. Sebbene abbia continuato a essere un elemento fondamentale nell'analisi di Marx[13], il contesto politico in cui venne dibattuto era profondamente cambiato, e a ciò si devono alcune ambiguità del successivo dibattito.

Non risulta che Marx abbia mai usato il termine «dittatura» per indicare una specifica forma istituzionale di governo, ma sempre solo per definire il *contenuto*, piú che la forma assunta dal dominio di un gruppo o di una classe. A suo parere la «dittatura» della borghesia poteva esistere indifferentemente con o senza il suffragio universale[14]. È tuttavia possibile che in una situazione rivoluzionaria, quando il principale obiettivo del nuovo regime proletario non può essere se non quello di guadagnare tempo prendendo «le misure necessarie a intimidire in modo adeguato la massa della borghesia»[15], un tale governo tenda ad assumere forme piú apertamente dittatoriali. L'unico regime che Engels abbia effettivamente definito «dittatura del proletariato» (Marx non lo dice esplicitamente) fu la Comune di Parigi, e le caratteristiche politiche da lui poste in rilievo erano tutt'altro che dittatoriali (nell'accezione letterale del termine). Engels indicava come forma politica specifica sia la «repubblica democratica», «cosí come ha dimostrato la Rivoluzione francese»[16], sia la Comune di Parigi. Tuttavia, poiché né Marx né Engels pensarono di costruire un modello universalmente applicabile di *forma* della dittatura del proletariato, né si proposero di prevedere i vari tipi di situazione in cui essa potesse imporsi, l'unica

[13] I riferimenti chiave sono in Marx a Weydemeyer, 5 marzo 1852, in *Opere* cit., vol. 39, pp. 534-38; *Critica del programma di Gotha*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma 1966, pp. 955 sgg. (Mew, vol. 19, p. 28).

[14] Cfr. W. MAUTNER, *Zur Geschichte des Begriffes «Diktatur des Proletariats»*, in «Grünberg's Archiv», 1970, pp. 280-83.

[15] Marx a Nieuwenhuis, 22 febbraio 1881, in Mew, vol. 35, p. 161.

[16] *Zur Kritik des Sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891* (Programma di Erfurt), in Mew, vol. 22, p. 235.

conclusione che possiamo trarre dalle loro osservazioni è che alla dittatura del proletariato spetta il compito di conciliare con la trasformazione democratica della vita politica delle masse le misure necessarie a prevenire una controrivoluzione da parte della classe dominante sconfitta. Non esistono nei testi riferimenti che ci permettano di congetturare quale sarebbe potuta essere la loro reazione di fronte ai regimi postrivoluzionari del nostro secolo, senonché, quasi certamente, avrebbero dato assoluta priorità alla difesa del potere proletario rivoluzionario dal pericolo di essere rovesciato. Un esercito del proletariato era condizione indispensabile alla sua dittatura [17].

È noto come l'esperienza della Comune di Parigi abbia portato Marx ed Engels a svolgere ulteriormente le loro idee sullo Stato e sulla dittatura del proletariato. Non ci si doveva limitare a impadronirsi del vecchio meccanismo statale, bisognava distruggerlo: sembra che in questo caso Marx si riferisse soprattutto alla burocrazia centralizzata di Napoleone III, nonché al suo esercito e alla sua polizia. La classe operaia «deve assicurarsi contro i propri deputati e impiegati» per evitare «la trasformazione dello Stato e degli organi dello Stato da servitori della società in padroni della società», come era accaduto in tutte le organizzazioni statali precedenti [18].

Sebbene il successivo dibattito marxista abbia interpretato questo cambiamento soprattutto come necessità di difendere la rivoluzione dai pericoli rappresentati dalla sopravvivenza del *vecchio* meccanismo statale, il pericolo individuato si presenta nel caso di *qualunque* meccanismo statale, cui sia permesso di imporre una propria autorità autonoma, compresa quella costituita dalla rivoluzione stessa. Il sistema che ne risulta, discusso da Marx in riferimento alla Comune di Parigi, è stato oggetto da allora in poi di un intenso dibattito: in questa prefigurazione di un nuovo regime, vi è ben poco di inequivocabilmente chiaro, se non il fatto che esso deve essere costituito da «servitori responsabili (eletti) della società», e non da «una corporazione che si erga al di sopra della società» [19].

Qualunque ne sia la forma specifica, il predominio del proletariato sulla borghesia sconfitta dev'essere mantenuto per un periodo di transizione di lunghezza incerta e senza dubbio variabile, durante il quale la società capitalistica viene gradualmente trasformata in società comunista. Risulta evidente che Marx prevedeva che in tale periodo gli istituti

[17] Si veda il discorso di Marx per il settimo anniversario dell'Associazione internazionale dei lavoratori, in Mew, vol. 17, p. 433.

[18] ENGELS, *Introduzione* a K. MARX, *La guerra civile in Francia*, in K. MARX e F. ENGELS, *Il Partito e l'Internazionale*, Roma 1948, p. 141 (Mew, vol. 22, pp. 197-98).

[19] MARX, *La guerra civile in Francia* cit. (seconda stesura), in Mew, vol. 17, p. 597.

di governo, o piuttosto i suoi costi sociali si sarebbero ridotti [20]. Pur distinguendo tra «la prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica» e «una fase piú elevata», in cui dal principio «ognuno secondo le sue capacità», si potrà passare a quello: «a ognuno secondo i suoi bisogni», in quanto saranno state abbandonate le antiche motivazioni e le limitazioni alle capacità e alla produttività dell'uomo [21], Marx non sembra prevedere alcuna netta separazione cronologica tra le due fasi. Poiché Marx ed Engels rifiutarono categoricamente di delineare un quadro della società comunista futura, è necessario evitare qualunque tentativo di costruirne uno in base alle loro osservazioni frammentarie o generiche, che porterebbero ad abbagli fuorvianti. A questo proposito, le osservazioni suggerite a Marx da un documento a suo giudizio insoddisfacente – il programma di Gotha del partito operaio tedesco – non sono evidentemente esaurienti, ma si limitano per lo piú a riaffermare principî generali.

In ogni modo la prospettiva postrivoluzionaria viene presentata come un processo di sviluppo lungo, complesso, tutt'altro che necessariamente lineare e soprattutto imprevedibile allo stato attuale delle cose. «Le richieste generali della borghesia francese erano state formulate in modo quasi completo prima del 1789, cosí come lo sono oggi – *mutatis mutandis* – le esigenze immediate del proletariato. Erano piú o meno analoghe in tutti i paesi in cui esisteva il modo di produzione capitalistico. Tuttavia nessun francese prerivoluzionario del secolo XVIII poteva avere, a priori, la benché minima idea del modo in cui queste richieste della borghesia francese sarebbero state portate avanti» [22]. Anche dopo la rivoluzione, come Marx osservava a proposito della Comune, «la sostituzione delle condizioni economiche che determinano la schiavitú del lavoro con quelle che permetteranno il lavoro libero e associato potrà essere conseguita solo attraverso la progressiva opera del tempo», «l'attuale azione spontanea delle leggi naturali del capitale e della proprietà terriera» potranno essere sostituite dalla «spontanea azione delle leggi economico-sociali del lavoro libero e associato soltanto nel corso del lungo processo di sviluppo di condizioni nuove» [23], come era avvenuto in passato con l'economia schiavistica e con quella feudale. La rivoluzione non faceva che mettere in moto tale processo.

[20] MARX, *Critica del programma di Gotha* cit., p. 959 (Mew, vol. 19, p. 19): «*Le spese generali dell'amministrazione che non sono pertinenti alla produzione*. Questa parte [del prodotto sociale] è ridotta sin dall'inizio nel modo piú considerevole, in confronto alla società attuale, e si ridurrà nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando».

[21] *Ibid.*, p. 960 (Mew, vol. 19, p. 21).

[22] Marx a Nieuwenhuis, 22 febbraio 1881, in Mew, vol. 35, pp. 160-61.

[23] *La guerra civile in Francia* cit. (prima stesura), in Mew, vol. 17, p. 546.

Tale cautela nelle previsioni per il futuro era in gran parte dovuta al fatto che il principale promotore e ispiratore della rivoluzione, il proletariato, era anch'esso una classe in via di sviluppo. Il profilo piú generale delle opinioni di Marx e di Engels a proposito di tale sviluppo, evidentemente basate in larga misura sull'esperienza di Engels in Inghilterra negli anni '40, viene delineato nel *Manifesto del Partito comunista*: si tratta di un lungo processo che, dalla ribellione individuale, passa per le lotte economiche locali e settoriali, dapprima informali, poi sempre meglio organizzate da associazioni operaie, fino giungere a «una lotta nazionale, ... una lotta di classe», che dev'essere anche lotta politica per il potere. All'«organizzazione dei proletari in classe» segue quindi l'organizzazione «in partito politico». Marx si attenne sostanzialmente a questa analisi per tutta la sua vita, pur modificandola lievemente alla luce della stabilità e dell'espansione del capitalismo dopo il 1848, e in seguito alle esperienze concrete dei movimenti operai organizzati. Via via che diminuivano le prospettive di crisi economiche capaci di provocare immediate rivolte operaie, Marx ed Engels acquistarono maggiore fiducia nella possibilità di un successo delle lotte operaie all'interno della struttura capitalistica, attraverso l'azione sindacale o la conquista di una legislazione a loro piú favorevole[24], sebbene già nel 1845 Engels avesse abbozzato la tesi che il salario operaio dipendesse in una certa misura da un tenore di vita consuetudinario e acquisito, oltre che dalle forze del mercato[25]. Di conseguenza lo sviluppo prerivoluzionario della classe operaia appariva come un processo destinato a protrarsi piú a lungo di quanto avessero sperato o previsto Marx ed Engels prima del 1848.

Nell'esame di questi problemi è difficile, ma indispensabile, evitare di leggere oltre un secolo di successive controversie marxiste già nei testi delle opere classiche. Ai tempi di Marx il compito essenziale – quale era visto da lui e da Engels – consisteva nel generalizzare il movimento operaio sino a trasformarlo in movimento di classe, facendo emergere l'obiettivo implicito nella sua stessa esistenza, ossia la sostituzione del capitalismo con il comunismo, e, a scadenza piú ravvicinata, la sua trasformazione in movimento politico, come partito operaio distinto da ogni altro partito delle classi possidenti e teso alla conquista del potere politico. Era quindi di vitale importanza per gli operai che non si aste-

[24] *Indirizzo inaugurale all'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Opere scelte*, pp. 759 sgg. (Mew, vol. 16, p. 11).

[25] Cfr. E. J. HOBSBAWM, *Introduzione* a F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma 1973; K. MARX, *Salario, prezzo e profitto*, in *Opere scelte* cit., pp. 769-825 (Mew, vol. 16, pp. 147-49).

nessero dall'azione politica, né permettessero la separazione del loro «movimento economico dalla loro attività politica»[26]. D'altra parte la natura di tale partito era una questione secondaria, finché fosse stato un partito di classe[27]. Non va confuso con i modi di concepire il «partito» che appartengono a un'epoca successiva, e in merito a questa concezione non va cercata alcuna indicazione di carattere storico negli scritti di Marx e di Engels. Il termine stesso fu usato inizialmente nell'accezione assai generica che era corrente verso la metà del secolo scorso, comprendente sia i fautori di un particolare tipo di opinioni politiche o di una certa causa, sia i membri organizzati di un gruppo costituito. Sebbene negli anni '50 Marx ed Engels abbiano usato spesso il termine «partito» per indicare la *Lega dei comunisti*, il vecchio gruppo della «Neue Rheinische Zeitung» o ciò che rimaneva di entrambe, Marx si preoccupò di spiegare che la Lega, come altre organizzazioni rivoluzionarie precedenti, «non fu altro che un episodio della storia del partito, che si forma dappertutto in modo naturale sul terreno della società moderna», che è «il partito nel grande senso storico della parola»[28]. In questo senso Engels poteva parlare del partito operaio come partito politico «già esistente in quasi tutti i paesi»[29].

Certo, a partire dagli anni '70, Marx ed Engels favorirono, dove era possibile, la costituzione, anche in forme diverse, di un partito politico organizzato, purché non si trattasse di una setta; e nei partiti fondati dai loro seguaci posti sotto la loro influenza (secondo il modello introdotto inizialmente da Lassalle), i problemi di organizzazione interna, di struttura e disciplina del partito, ecc. richiesero naturalmente a Londra prese di posizione confacenti al caso. Dove non esistevano partiti di questo genere, Engels continuava a usare il termine «partito» per definire la somma totale dei corpi politici (cioè elettorali) che esprimevano l'autonomia della classe operaia, indipendentemente dalla loro organizzazione, «non importa come, purché sia un partito operaio distinto dagli altri»[30]. Ben scarso interesse, e solo saltuariamente, mostrarono per i problemi della struttura, dell'organizzazione o della sociologia del partito, che tanto avrebbero preoccupato i teorici successivi: «Il faut éviter les "étiquettes" sectaires... Le aspirazioni e le tendenze generali

[26] Si vedano le risoluzioni per il congresso dei delegati londinesi all'Associazione internazionale dei lavoratori del 1871, in Mew, vol. 17, pp. 421-22, e le annotazioni per il discorso di Engels, *ibid.*, pp. 416-17.
[27] Marx a Bolte, 29 novembre 1871, in *Opere scelte* cit., p. 943 (Mew, vol. 32, p. 332).
[28] Marx a Freiligrath, 29 febbraio 1860, in *Opere* cit., vol. 41, pp. 531, 536.
[29] Mew, vol. 17, p. 416.
[30] A Sorge, 29 novembre 1886; a Nieuwehuis, 11 gennaio 1887, in Mew, vol. 36, pp. 579 e 593.

della classe operaia scaturiscono dalle condizioni reali in cui essa viene a trovarsi. Perciò tali aspirazioni e tendenze sono presenti in tutta la classe, sebbene il movimento si rispecchi nelle loro teste nelle forme piú diverse, piú o meno fantasticamente, o in modo piú o meno corrispondente alle condizioni reali. Coloro che sanno interpretare meglio di tutti il significato riposto della lotta delle classi in atto davanti ai nostri occhi – i comunisti – sono gli ultimi a commettere l'errore di approvare o favorire il settarismo»[31]. Il partito deve quindi mirare a diventare la classe organizzata, e Marx ed Engels non deviarono mai dalla dichiarazione del *Manifesto*, secondo la quale i comunisti non costituivano un partito distinto contrapposto agli altri partiti operai, né elaborarono principî settari indipendenti sui quali modellare il movimento proletario.

Tutte le controversie politiche degli ultimi anni di Marx furono a sostegno di tre principî: *a*) un movimento *politico* di classe del proletariato; *b*) una rivoluzione non considerata semplicemente come trasferimento definitivo del potere, cui sarebbe seguita qualche utopia settaria, ma come momento di crisi che avrebbe dato inizio a un periodo di transizione complesso e difficilmente prevedibile; *c*) il mantenimento necessariamente conseguente di un sistema di autorità politica, di una «forma rivoluzionaria e transitoria di Stato»[32]. Di qui la particolare asprezza della sua opposizione agli anarchici, che rifiutavano tutti questi principî.

Sarà dunque vano ricercare in Marx l'anticipazione di controversie successive, come quelle tra «riformisti» e «rivoluzionari», o leggere i suoi scritti alla luce dei successivi dibattiti tra sinistra e destra, all'interno dei movimenti marxisti. Che cosí siano stati letti, fa parte della storia del marxismo, ma rientrano in un momento successivo di questa storia. Per Marx il problema non era se i partiti operai fossero riformisti o rivoluzionari, e nemmeno che cosa implicassero questi termini. Non individuava alcun conflitto di principio tra la lotta quotidiana dei lavoratori per migliorare le proprie condizioni nel regime capitalistico e la formazione di una coscienza politica che prospettasse la sostituzione del capitalismo con una società socialista, o le azioni politiche che mirassero a tale fine. Il problema consisteva nel superare le diverse manifestazioni di immaturità che frenavano lo sviluppo dei partiti di classe proletari, mantenendoli ad esempio sotto l'influsso di varie forme di radicalismo democratico (e quindi della borghesia o della piccola bor-

[31] A Paul e Laura Lafargue, 18 aprile 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 724.
[32] K. MARX, *Der politische Indifferentismus*, in Mew, vol. 18, p. 300.

ghesia), o cercando di identificarli con i diversi tipi di utopie o fantasticherie per giungere al socialismo, ma soprattutto distogliendolo dalla necessaria unità della lotta economica e politica. È un anacronismo identificare Marx con un'ala «destra» o «sinistra», «moderata» o «radicale», nell'ambito dell'Internazionale o di qualunque altro movimento operaio. Per questo è irrilevante non meno che assurdo discutere se a un certo punto Marx cessò di essere rivoluzionario per diventare gradualista.

La forma assunta dall'effettivo trapasso del potere, e quindi la conseguente trasformazione della società sarebbero dipese dal grado di sviluppo raggiunto dal proletariato e dal suo movimento, che riflettevano sia il grado di sviluppo del capitalismo, sia il suo stesso processo di acculturazione e di maturazione attraverso la prassi. Naturalmente sarebbe stato connesso con la situazione socioeconomica e politica del momento. Poiché è evidente che Marx non si proponeva di attendere sino a quando il proletariato non fosse diventato una larga maggioranza numerica e la polarizzazione di classe fosse giunta a uno stadio avanzato, non c'è dubbio che egli concepí la lotta di classe come un fenomeno che doveva continuare anche dopo la rivoluzione, sia pure «nel modo piú razionale e umanitario» [33].

Prima della rivoluzione e dopo di essa per un periodo indefinito, il proletariato doveva dunque agire politicamente come nucleo e guida di una coalizione di classe, avendo il vantaggio, grazie alla sua posizione storica, di poter essere «riconosciuta come la sola classe capace di iniziativa sociale» [34], sebbene ancora in minoranza. Non è esagerato dire che Marx, come unica potenziale «dittatura del proletariato» da lui analizzata nella realtà, vide la Comune di Parigi, idealmente destinata a procedere come una sorta di fronte popolare di «tutte le classi sociali che non vivono del lavoro altrui», sotto la guida e l'egemonia degli operai [35].

Comunque si trattava in questo caso di valutazioni concrete. Esse non fanno che confermare che Marx ed Engels non contavano sull'opera spontanea delle forze storiche, ma sull'azione politica entro i limiti di ciò che è storicamente possibile. In ogni momento della loro vita essi analizzarono sempre le situazioni con la mente rivolta all'azione. Occorrerà dunque prendere in considerazione il modo in cui valutarono il mutare di tali situazioni.

[33] MARX, *La guerra civile in Francia* cit. (prima stesura), in Mew, vol. 17, pp. 544-46.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, pp. 341, 549-54.

3. *Dalla prospettiva del '48 alla rivoluzione di maggioranza.*

Si possono distinguere tre fasi nello sviluppo della loro analisi: una, fra la metà degli anni '40 e i primi anni '50; la seconda nel successivo venticinquennio, in cui una durevole vittoria del proletariato non appariva tra le prospettive immediate, e infine gli ultimi anni di Engels, in cui la formazione dei partiti operai di massa sembrò aprire nuove prospettive di transizione nei paesi a capitalismo avanzato. Altrove rimaneva valida una modifica delle analisi precedenti; ma sarà opportuno esaminare a parte gli aspetti internazionali della loro strategia.

La prospettiva del «Quarantotto» si basava sull'ipotesi, dimostratasi poi corretta, che la crisi dei vecchi regimi avrebbe portato a una vasta rivoluzione sociale, e sull'ipotesi, rivelatasi poi errata, che lo sviluppo dell'economia capitalistica fosse proceduto abbastanza avanti da rendere possibile, come risultato di tale rivoluzione, la vittoria finale del proletariato. Comunque la si definisse, la classe operaia vera e propria rappresentava a quel tempo una piccola minoranza della popolazione, con l'eccezione dell'Inghilterra, dove però – contrariamente a quanto aveva previsto Engels – non avvenne alcuna rivoluzione. Inoltre il proletariato era al tempo stesso immaturo e insufficientemente organizzato. Le prospettive di una rivoluzione proletaria dipendevano quindi da due possibilità alternative: o, come previde Marx (anticipando in un certo senso Lenin), la borghesia tedesca avrebbe dimostrato di non potere o di non voler fare la propria rivoluzione, e un proletariato in fase embrionale, guidato dagli intellettuali comunisti, ne avrebbe presa la direzione[1], oppure (come era avvenuto in Francia), si poteva continuare il processo di radicalizzazione della rivoluzione borghese iniziata dai giacobini.

Mentre la prima possibilità si rivelò chiaramente del tutto priva di realismo, la seconda parve ancora effettuabile anche dopo la sconfitta del 1848-49. Il proletariato aveva preso parte alla rivoluzione come membro subalterno, ma importante, di un'alleanza di classe che, partendo da alcuni settori della borghesia liberale, comprendeva tutte le forze alla loro sinistra. In una rivoluzione di questo genere le possibilità di radicalizzazione comparvero in piú di un momento, quando i moderati decidevano che la rivoluzione si era spinta fin troppo avanti, mentre i radicali continuavano a propugnare richieste «che corrispondevano

[1] La questione viene esposta lucidamente in G. LICHTHEIM, *Marxism*, London 1964, pp. 56-57 [trad. it. Bologna 1973], sebbene non sia possibile accettare la distinzione, operata dall'autore, fra il marxismo di prima e dopo il 1850.

almeno in parte all'interesse reale o apparente della grande massa popolare»[2]. Nel corso della rivoluzione francese questa radicalizzazione era servita solo a rafforzare la vittoria della borghesia moderata; ma il potenziale polarizzarsi dell'antagonismo di classe nell'età capitalistica, quale si era verificato nella Francia del 1848-49, fra una classe dominante borghese ormai unita su posizioni reazionarie e un fronte costituito da tutte le altre classi raccolte intorno al proletariato, poteva far sí che, per la prima volta, in seguito alla sconfitta della borghesia «il proletariato, agguerrito dall'esperienza», diventasse «il fattore decisivo»[3]. Questo riferimento storico alla Rivoluzione francese perdette molto del suo significato dopo il trionfo di Luigi Napoleone[4]. Naturalmente molto – e nel caso specifico troppo, – dipendeva dalla particolare dinamica dello sviluppo politico rivoluzionario, finché la classe operaia del continente, compresa quella parigina, avesse avuto alle spalle uno sviluppo inadeguato dell'economia capitalistica.

Il compito principale del proletariato era dunque la radicalizzazione della rivoluzione a venire, nella quale, una volta che la borghesia liberale fosse passata al «partito dell'ordine», il «partito democratico», piú radicale, avrebbe avuto maggiori possibilità di risultare vincitore. Si trattava di «rendere permanente la rivoluzione» secondo la parola d'ordine lanciata dalla Lega dei comunisti nel 1850[5], e che sarebbe divenuta la base di un'effimera alleanza tra marxiani e blanquisti. Fra i democratici, la «piccola borghesia repubblicana» era la forza piú radicale, e in quanto tale era quella che aveva maggiormente bisogno del sostegno del proletariato: essa soprattutto doveva quindi essere sottoposta a pressione e combattuta dal proletariato. Tuttavia il proletariato era ancora una piccola minoranza, e aveva quindi bisogno di alleati, anche nel momento in cui mirava a sostituirsi ai democratici piccolo-borghesi nella guida dell'alleanza rivoluzionaria. Si potrà osservare di passata che per tutto il corso del 1848-49 Marx ed Engels, come d'altra parte quasi tutta la sinistra, sottovalutarono il potenziale rivoluzionario, o anche solo radicale, delle campagne, alle quali dedicarono ben poca attenzione. Solo dopo la sconfitta, forse per impulso di Engels (che nella *Guerra dei contadini* del 1850 già mostrava un grande interesse per l'argomento), Marx cominciò a prospettare, almeno per quel

[2] F. ENGELS, *Introduzione* (1895) a *Le lotte di classe in Francia, Opere* cit., vol. 10, p. 646.

[3] *Ibid.*, p. 647.

[4] L. Perini, nell'*Introduzione* alla raccolta da lui curata di scritti di K. MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia. 1848-1850*, Torino 1976, p. LIV, analizza acutamente i diversi riferimenti storici di Marx nelle *Lotte di classe in Francia*, e nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte*.

[5] *Indirizzo del Comitato centrale della Lega dei comunisti* (1850), in *Opere* cit., vol. 10, pp. 277-88.

che riguardava la Germania, «una seconda edizione della guerra dei contadini» in appoggio alla rivoluzione proletaria (1856). Lo sviluppo rivoluzionario cosí prospettato era complesso e forse a lunga scadenza, né era possibile stabilire in quale fase potesse imporsi la «dittatura del proletariato». Il modello fondamentale era comunque quello di una transizione piú o meno rapida da una fase liberale iniziale, attraverso una fase radicale-democratica, fino a quella in cui il proletariato avrebbe preso la direzione.

Finché la crisi capitalistica mondiale del 1857 non si rivelò impotente a generare la rivoluzione in qualche paese, Marx ed Engels continuarono a sperare, e anzi a prevedere una nuova edizione riveduta del 1848. Da allora in poi, per circa due decenni, essi non nutrirono alcuna speranza in un'imminente rivoluzione proletaria vittoriosa, anche se Engels riuscí, meglio di Marx, a mantenere il suo perenne ottimismo giovanile. Certo non si aspettavano molto dalla Comune di Parigi, e durante la sua breve vita evitarono attentamente ogni giudizio ottimistico. D'altra parte, tuttavia, il rapido sviluppo mondiale dell'economia capitalistica e soprattutto l'industrializzazione dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti provocarono in diversi paesi la formazione di grandi masse proletarie. Fu dunque alla forza, alla coscienza di classe e all'organizzazione di questi movimenti operai che Marx ed Engels affidarono le loro speranze. Non bisogna pensare che ciò comportasse un cambiamento radicale delle loro prospettive politiche. Come abbiamo visto, la rivoluzione vera e propria, nel senso di un passaggio di potere (presumibilmente violento), poteva verificarsi in diverse fasi del lungo processo di sviluppo della classe operaia, e a sua volta avrebbe dato inizio a un lungo processo di transizione postrivoluzionaria. Non v'è dubbio che il rinvio del passaggio di potere a una fase successiva dello sviluppo operaio e capitalistico avrebbe influito sulla natura del periodo di transizione, ma sebbene potesse deludere i rivoluzionari ansiosi di azione, ben difficilmente poteva alterare il carattere fondamentale del processo previsto. Comunque, la questione essenziale della strategia politica di Marx ed Engels in questo periodo è che, per quanto disposti a prendere in considerazione qualunque eventualità, non ritenevano imminente né probabile il passaggio del potere al proletariato.

L'affermazione dei partiti socialisti di massa, specialmente dopo il 1890, creò per la prima volta la possibilità, in alcuni paesi economicamente sviluppati, di una transizione diretta al socialismo imposta da governi proletari giunti al potere per via diretta. Questo sviluppo si verificò dopo la morte di Marx, e quindi non sappiamo in quale modo egli lo avrebbe affrontato, anche se abbiamo motivo di credere che lo avreb-

be fatto in modo piú flessibile e meno «ortodosso» di quanto non fece Engels[6]. Tuttavia, poiché Marx morí prima che la tentazione di identificarsi con un fiorente partito marxista di massa del proletariato tedesco fosse divenuta troppo forte, il problema rimane nell'ambito delle congetture. Si ha motivo di credere che fu Bebel a convincere Engels della possibilità di una transizione diretta al potere, che tralasciasse «la fase radical-borghese intermedia»[7], giudicata in precedenza necessaria nei paesi in cui non c'era stata una rivoluzione borghese. In ogni caso sembrava che da allora in poi la classe operaia non sarebbe stata piú una minoranza, che al massimo poteva aspirare a dirigere una vasta alleanza rivoluzionaria, ma uno strato sociale esteso che si accingeva a divenire maggioranza, organizzato come partito di massa e capace di raccogliere intorno a quel partito alleati provenienti da altri strati sociali. In ciò stava la differenza tra la nuova situazione e quella (ancora unica) dell'Inghilterra, in cui il proletariato costituiva la maggioranza all'interno di un'economia inequivocabilmente capitalistica, giungendo a «un certo grado di maturità e di universalità», senza però riuscire – per motivi su cui Marx quasi non curò di indagare – a sviluppare un corrispondente movimento politico di classe[8]. Alla prospettiva di questa «rivoluzione della maggioranza», cui si poteva giungere attraverso i partiti socialisti di massa, Engels dedicò i suoi ultimi scritti, anche se essi vanno letti, in una certa misura, come risposte a una situazione specifica – quella tedesca – di quel periodo.

La nuova situazione storica con cui Engels tentava ora di fare i conti era caratterizzata da tre aspetti particolari. Non esisteva in pratica alcun precedente per il nuovo tipo di partiti socialisti operai di massa, né per

[6] Si confronti la sua posizione rispetto ai contadini russi (abbozzi e lettera a Vera Zasulič, in Mew, vol. 19, pp. 242-43, 384-406) con quella di Engels (*Nachwort zu «Soziales aus Russland»*, in Mew, vol. 22, pp. 421-35) e l'estrema importanza che egli attribuiva all'appoggio dei contadini e delle classi medie dopo la rivoluzione (*La guerra civile in Francia*, prima stesura, in Mew, vol. 17, pp. 549-54) con la sdegnosa sottovalutazione di Engels per il pericolo che la demagogia reazionaria si impadronisse dei contadini e dei piccoli artigiani (*La questione contadina in Francia e in Germania*, 1894, in *Opere scelte* cit., pp. 1211-37; Mew, vol. 22, pp. 485-505). È difficile pensare che l'autore del *18 brumaio* avrebbe potuto dire di contadini e artigiani indipendenti, che non fossero disposti ad accettare la sua previsione di una loro scomparsa: «Questa gente è sottoposta all'influenza degli "antisemiti". Vadano da costoro a farsi promettere la salvezza delle loro piccole proprietà» (*ibid.*, p. 1229).

[7] Bebel a Engels, 24 febbraio 1884, in A. BEBEL, *Briefwechsel mit Friedrich Engels*, a cura di W. Blumenberg, Den Haag 1965, pp. 188-89. Cfr. anche L. LONGINOTTI, *Engels e la «rivoluzione di maggioranza»*, in «Studi storici», 1974, p. 821.

[8] *Comunicazione confidenziale*, in K. MARX e F. ENGELS, *Critica dell'anarchismo*, a cura di G. Backhaus, Torino 1972, p. 12 (Mew, vol. 16, pp. 414-15). In questo caso l'analisi di Engels fu piú approfondita. Già nel 1858 il suo accenno casuale al «proletariato borghese» creato dal monopolio mondiale inglese (a Marx, 7 ottobre 1858, in *Opere* cit., vol. 40, p. 373) anticipava alcune delle direttrici portanti della sua analisi degli anni '80 e '90 (cfr. i suoi studi sull'Inghilterra del 1845 e del 1886, in Mew, vol. 21, pp. 191-97) e l'introduzione a *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1951 (Mew, vol. 22, pp. 309-10).

i partiti «socialdemocratici» nazionali, sempre piú diffusi, che non avevano di fatto alcun concorrente a sinistra, come nel caso della Germania. Le condizioni che ne favorivano lo sviluppo, e che dopo il 1890 divennero sempre piú diffuse, erano la legalità, la politica costituzionale e l'estensione del diritto di voto. Erano invece radicalmente cambiate le prospettive rivoluzionarie quali erano state tradizionalmente concepite (e piú avanti si vedranno i cambiamenti internazionali). I dibattiti e le controversie tra i socialisti nell'età della Seconda Internazionale riflettono i problemi scaturiti da tali trasformazioni. Engels partecipò solo in parte alle prime fasi della discussione, che divenne aspra soltanto dopo la sua morte. Si può anzi affermare che egli non sia mai riuscito a rendersi del tutto conto di tutte le possibili implicazioni del nuovo stato di cose. Tuttavia le sue opinioni furono naturalmente pertinenti, e contribuirono a dare forma a quelle implicazioni, divenendo in seguito oggetto di un intenso dibattito testuale, dovuto proprio all'impossibilità di identificarle con l'una o con l'altra delle diverse tendenze.

Fonte di una controversia particolarmente serrata fu la sua insistenza sulle nuove possibilità aperte dal suffragio universale e l'abbandono delle vecchie prospettive insurrezionali: entrambi questi principî furono esplicitamente formulati in uno dei suoi ultimi scritti, l'«aggiornamento» delle *Lotte di classe in Francia* di Marx (1895). Proprio l'associazione di queste due indicazioni fu oggetto di discussione: il giudizio per cui in Germania «la borghesia e il governo» erano giunti a «temere molto piú l'azione legale che l'azione illegale del movimento operaio, piú le vittorie elettorali che quelle della ribellione» [9]. Di fatto, però, nonostante una certa ambiguità dei suoi ultimi scritti, non è certo possibile leggerli come un'approvazione o un'implicazione delle successive illusioni legalistiche ed elettoralistiche dei socialdemocratici in Germania e altrove.

Engels abbandonò le vecchie speranze insurrezionali non solo per ragioni tecniche, ma anche perché il manifestarsi sempre piú chiaro dell'antagonismo di classe, che aveva reso possibili i partiti di massa, aveva anche reso molto piú difficili le insurrezioni del vecchio tipo, capaci di attirare le simpatie di tutti gli strati popolari. La reazione era quindi in grado di ottenere l'appoggio di settori di strati medi molto piú vasti. «Il "popolo" apparirà quindi sempre diviso, e verrà perciò a mancare una leva potente che fu tanto efficace nel 1848» [10]. Engels tuttavia si rifiutò – persino per quel che riguardava la Germania – di rinunciare alle sue idee sul confronto armato, e con il solito eccessivo ottimismo

[9] ENGELS, *Introduzione* (1895) a *Le lotte di classe in Francia* cit., p. 652.
[10] *Ibid.*, p. 654

previde una rivoluzione tedesca per gli anni 1898-1904 [11]. In effetti la sua tesi del 1895 si limitava in pratica a cercare di dimostrare che, allo stato attuale delle cose, i partiti come la socialdemocrazia tedesca avevano tutto da guadagnare dall'utilizzazione delle loro possibilità legali. Il confronto violento e armato era dunque piú probabile che venisse aperto non dagli insorti, ma dalla destra contro i socialisti. In ciò Engels riprendeva una tesi già abbozzata da Marx negli anni '70 [12], a proposito dei paesi in cui non esisteva alcun ostacolo costituzionale all'elezione di un governo socialista nazionale. In quei casi, a suo parere, la lotta rivoluzionaria avrebbe assunto la forma (come era accaduto durante la rivoluzione francese e la guerra civile americana) di una lotta tra governo «legittimo» e controrivoluzionari «ribelli». Non vi è ragione per supporre che Engels si sia mai trovato in disaccordo con l'idea formulata allora da Marx, secondo cui «nessun grande movimento è nato senza spargimento di sangue» [13]. È evidente che Engels pensava non già di avere abbandonato la rivoluzione, ma semplicemente di averne adattate la strategia e la tattica alla diversa situazione, cosí come lui e Marx avevano fatto per tutta la vita. La sua analisi fu messa in discussione dalla scoperta che lo sviluppo dei partiti socialdemocratici di massa non portava a un confronto, ma a una forma di integrazione del movimento nel sistema esistente. Se dobbiamo muovergli una critica, è per aver sottovalutato questa possibilità.

Engels, tuttavia, si rendeva lucidamente conto dei pericoli dell'opportunismo – «il sacrificio del futuro del movimento a vantaggio del presente» [14] – e fece del suo meglio per salvare i partiti da questa tentazione, raccogliendo, e in larga misura anzi sistematizzando, le principali dottrine ed esperienze di quello che ormai veniva già definito «marxismo», insistendo sulla necessità di una «scienza socialista» [15], ribadendo la base essenzialmente proletaria dell'avanzata socialista [16], e soprattutto stabilendo i limiti oltre i quali non erano accettabili le alleanze politiche,

[11] A R. Fischer, 8 marzo 1895, in *Opere* cit., vol. 50, pp. 457-60; ENGELS, *Introduzione* (1895) a *Le lotte di classe in Francia* cit., p. 655; a Laura Lafargue, in Mew, vol. 38, p. 545.

[12] Discorso al Congresso dell'Aia, in Mew, vol. 18, p. 160; F. ENGELS, *Prefazione all'edizione inglese* del *Capitale* cit., libro primo, pp. 27 sgg.

[13] MARX, *Konspekt der Debatten über das Sozialistengesetz*, in *Briefe am Bebel, Liebknecht, Kautsky und andere*, Moskva-Leningrad 1933, vol. 1, p. 516. Intervista con la «New York Herald Tribune», 1878, in Mew, vol. 34, p. 515.

[14] *Zur Kritik des Sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891*, in Mew, vol. 22, pp. 227-40 e soprattutto pp. 234-35.

[15] A Bebel nel 1891, in Mew, vol. 38, p. 94, a proposito delle obiezioni mosse dal partito contro la pubblicazione della *Critica del programma di Gotha*.

[16] Cfr. la lettera a F. Turati, 26 gennaio 1894, in *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani. 1848-1895*, a cura di G. Del Bo, Milano 1964, pp. 518-21 (Mew, vol. 22, pp. 440-41): «Evidemment ce n'est pas à nous de préparer directement un mouvement qui n'est pas précisement celui de la classe que nous représentons».

i compromessi e le concessioni programmatiche finalizzate alla conquista di un sostegno elettorale[17]. Nei fatti però – diversamente da quanto Engels avrebbe voluto – ciò contribuí, soprattutto nel partito tedesco, ad allargare il divario tra teoria e dottrina da un lato e concreta pratica politica dall'altro. La tragedia degli ultimi anni di Engels, come ci è oggi possibile constatare, fu che i suoi commenti – lucidi, realistici e spesso straordinariamente perspicaci sulla situazione concreta dei movimenti – non servirono come indicazione pratica, ma andarono a consolidare una dottrina generale che dalla pratica era sempre piú distaccata. La sua previsione si rivelò fin troppo esatta: «Quale potrà essere la conseguenza di tutto questo, se non che improvvisamente, al momento della decisione, il partito non saprà che cosa fare? Le questioni decisive sono poco chiare e incerte perché non sono state mai discusse»[18].

4. *Le forme di potere della borghesia.*

Indipendentemente dalle prospettive del movimento operaio, le condizioni politiche per la conquista del potere furono rese piú complesse dall'imprevista trasformazione della politica borghese dopo la sconfitta del 1848. Nei paesi che avevano conosciuto la rivoluzione, il regime politico «ideale» della borghesia, lo Stato parlamentare costituzionale, era rimasto un obiettivo da raggiungere o come in Francia, era stato abbandonato a favore di un nuovo bonapartismo. In poche parole la rivoluzione borghese del 1848 era fallita, o aveva portato alla costituzione di regimi imprevedibili, la cui natura preoccupò Marx forse piú di ogni altro problema riguardante lo Stato borghese: Stati, cioè, palesemente asserviti all'interesse della borghesia, ma che non la rappresentavano direttamente in quanto classe[1]. Con ciò si poneva il piú ampio problema, che ha tutt'altro che esaurito ogni interesse, dei rapporti tra classe dominante e apparato statale centralizzato, costituito in origine dalle monarchie assolute, rafforzato dalla rivoluzione borghese per conseguire «l'unità borghese della nazione», condizione necessaria allo sviluppo capitalistico, ma teso continuamente ad affermare la propria autonomia di fronte a tutte le classi, ivi compresa la borghesia[2].

[17] *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani* cit. e *La questione contadina* cit.
[18] *Zur Kritik des Sozialdemokratischen Programmentwurfes 1891*, in Mew, vol. 22, p. 234.

[1] Sull'atteggiamento di Marx nei confronti del bonapartismo (formulato soprattutto nel *18 brumaio*, le cui tesi sono riprese in *La guerra civile in Francia*) cfr. M. RUBEL, *Karl Marx devant le bonapartisme*, Den Haag 1960.
[2] *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in MARX, *Rivoluzione e reazione in Francia* cit., p. 301 (Mew, vol. 8, pp. 196-97).

(Proprio questo fu il punto di partenza della tesi secondo la quale il proletariato vittorioso non deve limitarsi a impadronirsi del meccanismo statale, ma deve distruggerlo). Quest'idea della convergenza tra classe e Stato, tra economia ed élite del potere precorre chiaramente molti sviluppi del secolo xx. Lo è anche il tentativo compiuto da Marx di fornire al bonapartismo francese una specifica base sociale, in questo caso i contadini piccolo-borghesi del periodo immediatamente postrivoluzionario, una classe cioè «incapace di far valere i propri interessi nel loro proprio nome... Non possono rappresentare se stessi; debbono farsi rappresentare. Il loro rappresentante deve in pari tempo apparire loro come il loro padrone, come un'autorità che si impone loro come un potere governativo illimitato, che li difende dalle altre classi e distribuisce loro dall'alto il sole e la pioggia»[3]. Vengono cosí anticipati diversi aspetti del successivo populismo demagogico, del fascismo eccetera.

Perché queste forme di governo dovessero prevalere non fu chiaramente analizzato da Marx e da Engels. L'idea di Marx che il governo democratico-borghese avesse esaurito le proprie possibilità, e che il sistema bonapartista, ultimo baluardo contro il proletariato, sarebbe quindi stato anche l'ultima forma di dominio prima della rivoluzione proletaria[4], si rivelò evidentemente errata. Alla fine Engels elaborò in forma piú generale una teoria dell'«equilibrio di classe» nei regimi bonapartisti o assoluti (soprattutto nell'*Origine della famiglia*), basata su diverse formulazioni che Marx aveva derivato dall'esperienza francese. Esse andavano dall'acuta analisi del *18 brumaio* sul modo in cui, con le sue paure e le sue divisioni interne, il «partito dell'ordine» nel 1849-51 aveva distrutto «con le sue proprie mani, nella lotta contro le altre classi della società, tutte le condizioni del proprio regime, del regime parlamentare»[5], sino ad affermazioni piú semplicistiche, secondo le quali quel regime si fondava «sull'infiacchimento e l'impotenza delle due classi antagonistiche della società»[6]. D'altra parte Engels, come spesso accadeva piú modesto nella sfera teorica ma anche piú empirico, elaborò l'ipotesi che il bonapartismo fosse accettato dalla borghesia perché essa non ha voglia, o «non ha la stoffa» per dominare direttamente[7]. Parlando di Bismarck e scherzando sul bonapartismo come «religione della

[3] *Ibid.*, p. 304.
[4] *Ibid.*, pp. 300-1; *La guerra civile in Francia* (seconda stesura), in Mew, vol. 17, pp. 336-38; *ibid.*, pp. 592-95.
[5] MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 281.
[6] A Lafargue, 12 novembre 1866, in *Opere*, vol. 43, p. 583; ma cfr. anche Mew, vol. 8, pp. 224-27.
[7] A Marx, 13 aprile 1866, in *Opere* cit., vol. 42, p. 226.

borghesia», egli affermò che questa classe poteva permettere a un'oligarchia aristocratica di guidare il vero governo nel proprio interesse (come in Inghilterra), o in mancanza di tale oligarchia, adottare «una semidittatura bonapartistica» come forma di governo «normale». Questa seconda indicazione fu elaborata solo piú tardi; a proposito delle peculiarità della coesistenza borghese-aristocratica in Inghilterra[8], ma come osservazione di importanza secondaria. Contemporaneamente, dopo il 1870, Marx ed Engels si attennero, o ritornarono, ad accentuare il carattere costituzionale-parlamentare del tipico regime borghese.

Ma che sarebbe stato della vecchia prospettiva della rivoluzione borghese, che avrebbe dovuto radicalizzarsi fino a trasformarsi nella «rivoluzione permanente» in quegli stati dove il 1848 era stato sconfitto e i vecchi regimi erano stati restaurati? In un certo senso il fatto stesso che fosse avvenuta una rivoluzione dimostrava che i problemi da essa posti dovevano essere risolti: «i compiti reali [ossia storici] della rivoluzione, diversamente da quelli illusori, sono sempre risolti in conseguenza della rivoluzione stessa»[9]. Nel caso in questione erano stati risolti «dai suoi esecutori testamentari, Bonaparte, Cavour e Bismarck». Ma sebbene Marx ed Engels riconoscessero ciò, e ne ammettessero i lati positivi – sia pure con sentimenti contrastanti – nel caso dell'unificazione «storicamente progressista» della Germania ad opera di Bismarck, non riuscirono a scorgerne completamente le implicazioni. Cosí l'appoggio a un passo «storicamente progressista» intrapreso da una forza reazionaria poteva entrare in conflitto con l'appoggio ad alleati politici di sinistra che a quel passo si fossero opposti. E in effetti ciò si verificò nel caso della guerra franco-prussiana, cui Liebknecht e Bebel si opposero da posizioni anti bismarckiane (sostenuti da gran parte dell'ex sinistra quarantottesca), mentre in privato Marx ed Engels tendevano a esprimere un giudizio fino a un certo punto favorevole[10]. È rischioso appoggiare i «processi storicamente progressisti» senza tener conto di chi li intraprende, se non naturalmente *ex post facto* (l'avversione e il disprezzo di Marx nei confronti di Napoleone III lo salvarono da un analogo dilemma nel caso dell'unificazione italiana).

Restavano comunque da valutare, ed era un problema molto piú serio, le indubbie concessioni che la borghesia aveva ricevuto dall'alto (da

[8] «Sembra sia una legge dell'evoluzione storica che la borghesia non possa in nessun paese d'Europa conquistare il potere politico – almeno per un periodo abbastanza lungo – in modo cosí esclusivo come fece l'aristocrazia feudale nel Medioevo»: *Introduzione all'edizione inglese* di ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* cit., p. 40 (Mew, vol. 22, p. 307).

[9] Engels a Kautsky, 7 febbraio, in Mew, vol. 35, p. 269.

[10] Engels a Marx, 15 agosto 1870; Marx a Engels, 17 agosto 1870, in K. MARX e F. ENGELS, *Carteggio*, Roma 1952, vol. 6, pp. 130-37 (Mew, vol. 33, pp. 39-44).

Bismarck, ad esempio), talvolta definite addirittura «rivoluzioni dall'alto»[11]. Pur ritenendole storicamente inevitabili, Engels – Marx scrisse poco su questo argomento – esitava ad abbandonare l'idea che si trattasse di conquiste precarie. O Bismarck si sarebbe trovato costretto verso una soluzione piú favorevole alla borghesia, oppure la borghesia tedesca «ancora una volta sarà spinta a compiere il proprio dovere politico, opponendosi al sistema attuale, cosicché finalmente vi sarà di nuovo un progresso»[12]. La storia gli avrebbe poi dato ragione; nel corso dei settantacinque anni successivi il compromesso bismarckiano e il predominio degli Junker furono spazzati via, anche se non nei modi previsti da Engels. Nei tempi brevi tuttavia – e nella loro teoria generale dello Stato – Marx ed Engels non tennero debito conto del fatto che, per la maggior parte delle classi borghesi europee, le soluzioni di compromesso del 1849-71 equivalsero sostanzialmente a un altro '48, e non a un suo misero sostituto. La borghesia non dava segno di aspirare a un maggiore potere o a uno Stato piú integralmente ed esplicitamente borghese, né di sentirne l'esigenza, come ammise lo stesso Engels.

In tali circostanze la lotta per la «democrazia borghese» continuò, ma senza l'antico contenuto della rivoluzione borghese. Anche se questa battaglia, alla cui guida sempre piú si andava imponendo la classe operaia, conquistò diritti che facilitarono enormemente la mobilitazione e l'organizzazione dei partiti operai di massa, non esistevano basi concrete per la tesi, sostenuta da Engels negli ultimi anni della sua vita, secondo la quale la repubblica democratica, «la forma conseguente (*konsequente*) del predominio borghese», sarebbe stata anche la forma nel cui ambito il conflitto tra borghesia e proletariato si sarebbe polarizzato per risolversi finalmente sul campo[13]. Il carattere della lotta di classe e dei rapporti fra borghesia e proletariato nell'ambito della repubblica democratica o del suo equivalente rimaneva poco chiaro. In poche parole, bisogna ammettere che il problema della struttura e della funzione politica dello Stato borghese in un sistema capitalistico sviluppato e stabile negli scritti di Marx e di Engels non fu oggetto di una trattazione sistematica che tenesse conto dell'esperienza storica successiva al 1849 nei paesi sviluppati. Il che non sminuisce certamente l'intelligenza, e spesso la profondità, delle loro intuizioni e osservazioni.

[11] *Nachwort zu «Soziales aus Russland»*, in Mew, vol. 22, p. 433.

[12] A Bebel, 13-14 settembre 1886, in Mew, vol. 36, p. 526. Sul problema cfr. l'introduzione di E. Wangermann a F. ENGELS, *The Role of Force in History*, London 1968 (trad. it. dello scritto di Engels, *Violenza e economia*, Roma 1977).

[13] Engels a Bernstein, 27 agosto 1883, 24 marzo 1884, in Mew, vol. 36, pp. 54-55, 128. È naturalmente possibile che Engels avesse preso in considerazione solo una fase della futura rivoluzione, cfr. a Bebel, 11 dicembre 1884, in Mew, vol. 36, pp. 252-53.

5. *Quadro mondiale e politiche nazionali.*

Prendere in considerazione l'analisi politica di Marx e di Engels al di fuori della sua dimensione internazionale equivarrebbe però a rappresentare l'*Otello* come non fosse ambientato a Venezia. Per loro la rivoluzione era fondamentalmente un fenomeno internazionale, non un semplice aggregato di trasformazioni nazionali. La loro strategia fu essenzialmente internazionale. Non a caso l'*Indirizzo inaugurale* di Marx alla Prima Internazionale si concludeva invitando le classi operaie a penetrare «i misteri della politica internazionale», e a prendervi parte attiva.

Una politica e una strategia a respiro internazionale erano indispensabili non solo perché esisteva un sistema internazionale di Stati, da cui dipendevano in parte le possibilità di sopravvivenza della rivoluzione, ma, piú in generale, perché lo sviluppo del capitalismo mondiale procedeva di necessità attraverso la formazione di unità sociopolitiche separate, come è implicito nell'uso quasi intercambiabile, da parte di Marx, dei termini «società» e «nazione»[1]. Il mondo creato dal capitalismo, sebbene andasse sempre piú unificandosi, era pur sempre «una universale dipendenza delle nazioni una dall'altra»[2]. Le sorti della rivoluzione dipendevano per di piú dal sistema dei rapporti internazionali, in quanto la storia, la geografia, la disparità delle forze e lo sviluppo ineguale, ne lasciavano i progressi alla mercé di quello che accadeva altrove, o davano ad essa risonanza internazionale.

Il fatto che Marx ed Engels credessero a uno sviluppo del capitalismo attraverso una serie di unità separate («nazionali») non va confuso con quello che era allora «il principio di nazionalità», o con quello che oggi si chiama «nazionalismo». Sebbene all'inizio essi fossero stati legati a una sinistra repubblicano-democratica d'ispirazione profondamente nazionale, poiché era questa l'unica sinistra reale a livello sia nazionale che internazionale, prima e nel corso del 1848, Marx ed Engels rifiutarono le idee di nazionalità e l'autodeterminazione delle nazioni come fini a se stessi, come pure respinsero la repubblica democratica fine a se stessa[3]. Molti dei loro seguaci sarebbero stati molto meno cauti nel tracciare la linea di separazione fra proletari socialisti e democratici piccolo-borghesi (di tendenza nazionale). Che Engels abbia sempre con-

[1] Cfr. S. F. BLOOM, *The World of Nations*, New York 1941, pp. 17 sgg.
[2] K. MARX e F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, in *Opere* cit., vol. 6, p. 490.
[3] Engels in «Neue Rheinische Zeitung», 31 agosto 1848, in *Opere* cit., vol. 7, p. 375; cfr. anche Engels a Bernstein, 24 marzo 1884, in Mew, vol. 35, p. 128.

servato qualcosa degli ideali nazionali tedeschi della sua giovinezza, e dei pregiudizi nazionali che ne conseguivano, specialmente nei confronti degli slavi, è ben noto[4] (Marx subí meno l'influsso di tali sentimenti). La sua fiducia nel carattere progressista dell'unità tedesca o l'appoggio dato alle vittorie belliche della Germania non si basavano però sul nazionalismo tedesco, anche se senza dubbio in quanto tedesco gli facevano piacere. Per gran parte della loro vita Marx ed Engels considerarono la Francia piuttosto che come una loro patria, come il paese decisivo per la rivoluzione. L'atteggiamento verso la Russia, a lungo bersaglio principale dei loro attacchi e del loro disprezzo, cambiò non appena divenne possibile una rivoluzione russa.

Possono quindi essere criticati per avere sottovalutato la forza politica del nazionalismo nel loro secolo, e per non avere fornito un'analisi adeguata di tale fenomeno, ma non li si può accusare di incoerenza politica o teorica. Non erano a favore delle nazioni in quanto tali, e ancora meno dell'autodeterminazione di alcune o di tutte le nazionalità in quanto tali. Come osservò Engels con il realismo che gli era abituale, «non c'è paese in Europa in cui diverse nazionalità non siano assoggettate a uno stesso governo... E con ogni probabilità sarà sempre cosí»[5]. Proprio perché esaminavano attentamente la realtà, riconoscevano che la società capitalistica si era sviluppata attraverso la subordinazione di interessi locali e regionali a unità piú estese, per giungere probabilmente alla fine, come speravano sin dalla stesura del *Manifesto*, a una vera e propria società mondiale. Riconoscevano, e in una prospettiva storica approvavano, la formazione di un certo numero di «nazioni», attraverso le quali questo processo e progresso storico poteva operare, e per questo motivo respingevano le proposte federalistiche tese ad alterare «quell'unità delle grandi nazioni che, se originariamente è stata realizzata con la forza politica, è ora diventata un potente fattore della produzione sociale»[6]. Per ragioni analoghe, riconobbero e approvarono agli inizi la conquista delle regioni arretrate dell'Asia e dell'America meridionale da parte delle nazioni borghesi progredite. Ammettevano di conseguenza che numerose piccole nazioni non avessero giustificazioni altrettanto valide per un'esistenza indipendente, e anzi che molte potessero cessare di esistere in quanto nazionalità; è evidente che essi non colsero alcuni processi contrari già in corso a quel tempo, come nel

[4] Cfr. R. RODOLSKY, *Friedrich Engels und das Problem der «Geschichtslosen Völker»*, estratto da «Archiv für Sozialgeschichte», 4, Hannover 1964.
[5] *Was hat die Arbeitfrage mit Polen zu tun?*, 1866, in Mew, vol. 16, p. 157.
[6] MARX, *La guerra civile in Francia*, in Mew, vol. 17, p. 341 (in K. MARX e F. ENGELS, *Il partito e l'Internazionale*, p. 180).

caso dei cechi. I sentimenti personali, come Engels spiegava a Bernstein[7], passavano in secondo piano, anche se quando coincidevano con un giudizio politico (come nel caso di Engels a proposito dei cechi) lasciavano indebito spazio all'espressione di pregiudizi nazionali e – come sarebbe risultato piú tardi – a quello che Lenin avrebbe definito «sciovinismo di grande nazione».

D'altro canto, però, Marx ed Engels, in quanto politici rivoluzionari, appoggiarono la causa di nazioni e nazionalità, grandi e piccole, i cui movimenti favorivano oggettivamente la rivoluzione, mentre si opposero alla lotta di quelle che oggettivamente si trovavano dalla parte della reazione. In linea di principio adottarono la stessa posizione anche nei confronti delle politiche degli Stati. Ai loro successori lasciarono quindi in eredità il fermo principio che le nazioni e i movimenti di liberazione nazionale non andavano considerati come fini a se stessi, ma solo in rapporto con il processo, gli interessi e le strategie della rivoluzione mondiale. Per molti altri riguardi Marx ed Engels lasciarono un'eredità di problemi, per non parlare dei numerosi giudizi di condanna, che dovettero essere interpretati e superati dai socialisti che cercavano di costruire un movimento tra popoli che i padri fondatori avevano trascurato come antistorici, arretrati o condannati a sparire. A parte il principio fondamentale, i marxisti dovettero in seguito costruire una teoria della «questione nazionale», cui i classici ben poco avevano contribuito. Occorrerà osservare che ciò fu dovuto non solo alle condizioni storiche profondamente mutate nell'età dell'imperialismo, ma anche al mancato sviluppo, da parte di Marx e di Engels, di un'analisi del fenomeno nazionale che non fosse estremamente parziale.

Le tre fasi principali della loro strategia rivoluzionaria internazionale furono determinate dagli eventi storici: fino al 1848 compreso, dal 1848 al 1871 e dal 1871 alla morte di Engels (1895).

La fase decisiva della futura rivoluzione proletaria si sarebbe verificata nei paesi che avevano conosciuto la rivoluzione borghese e lo sviluppo di un capitalismo avanzato, e cioè la Francia, l'Inghilterra, gli Stati tedeschi e presumibilmente gli Stati Uniti. Marx ed Engels mostrarono scarso e casuale interesse per i paesi minori e politicamente non «avanzati» in forma decisiva, fino a quando lo sviluppo di movimenti socialisti non richiese un commento sulla loro situazione. Negli anni '40 vi era ragione di attendersi la rivoluzione nei paesi sviluppati, e in effetti vi scoppiò, anche se – come riconobbe lo stesso Marx[8] – fu

[7] Engels a Bernstein a proposito dei bulgari, 27 agosto, in Mew, vol. 35, pp. 280-82.
[8] In «Neue Rheinische Zeitung», 1° febbraio 1849, in *Opere* cit., vol. 8, pp. 211-13.

votata al fallimento dalla mancata partecipazione dell'Inghilterra. D'altra parte, però, eccettuata l'Inghilterra, non esisteva ancora un vero proletariato o un vero movimento di classe proletario.

Nella generazione successiva al 1848 il rapido processo di industrializzazione produsse sia la crescita numerica delle classi operaie, sia lo sviluppo dei movimenti proletari, ma la prospettiva di una rivoluzione sociale nella zona «avanzata» divenne sempre piú improbabile. Il capitalismo era stabile. In questo periodo Marx ed Engels poterono solo sperare in una combinazione delle tensioni politiche interne con un conflitto internazionale tale da produrre uno stato di cose da cui sarebbe potuta scaturire la rivoluzione, come in effetti avvenne in Francia nel 1870-71. Tuttavia, negli ultimi anni di questo periodo, che furono ancora una volta di crisi mondiale del capitalismo, la situazione cambiò. In primo luogo i partiti operai di massa – largamente influenzati dal marxismo – trasformarono le prospettive di sviluppo interno nei paesi «avanzati». In secondo luogo ai margini della società capitalistica evoluta, in Russia e in Irlanda, emerse un nuovo elemento di rivoluzione sociale. Marx se ne rese conto per la prima volta, piú o meno contemporaneamente per entrambi i paesi, alla fine degli anni '60 (il primo accenno specifico alla possibilità di una rivoluzione russa è del 1870 [9]). Sebbene l'Irlanda perdesse molta della sua importanza nei calcoli di Marx dopo il crollo del fenianismo [10], la Russia andò assumendo sempre maggiore rilievo: la sua rivoluzione sarebbe servita «di segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, in modo che entrambe si completino» [11]. Il significato principale di una rivoluzione russa sarebbe naturalmente consistito nel cambiamento della situazione nei paesi sviluppati.

6. *Guerra e rivoluzione.*

Tali cambiamenti avvenuti nelle prospettive rivoluzionarie determinarono una notevole trasformazione nell'atteggiamento di Marx e di Engels di fronte alla guerra. In linea di principio, non erano piú pacifisti di quanto non fossero, sempre in linea di principio, democratici, repubblicani o nazionalisti. Né potevano credere – bene sapendo che la guerra era, giusta la definizione di Clausewitz, la «continuazione della politica con altri mezzi» – in un'origine meramente economica di un conflitto (almeno per quel che riguardava il loro tempo). Di questo pro-

[9] Marx a Paul e Laura Lafargue, 5 marzo 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 711.
[10] Engels a Bernstein, 26 giugno 1882, in Mew, vol. 35, pp. 35, 337-39.
[11] Prefazione all'edizione russa del *Manifesto del Partito comunista* cit., p. 663.

blema i loro scritti non fanno menzione alcuna[1]. Nelle prime due fasi essi si attendevano che una guerra desse un contributo diretto al progresso della loro causa, e nei loro piani le speranze in una guerra ebbero una funzione importante, e a volte decisiva. Dalla fine degli anni '70 in poi – la svolta si colloca intorno al 1879-80[2] – giudicarono invece una guerra generale come un ostacolo – nei tempi brevi – all'avanzata del movimento. Per di piú, nei suoi ultimi anni di vita, Engels divenne sempre piú consapevole del carattere terrificante di una nuova guerra che sarebbe stata probabilmente – come previde – mondiale. Essa avrebbe avuto – affermò Engels profeticamente – un unico risultato sicuro: un macello di massa di proporzioni mai viste, l'esaurimento dell'Europa a un grado fin qui sconosciuto, e infine il crollo completo del vecchio sistema[3]. Prevedeva che una guerra di questo genere si sarebbe conclusa con la vittoria del partito proletario, ma poiché la guerra «non è piú necessaria» per giungere alla rivoluzione, sperava naturalmente di poter «evitare questo macello»[4].

La guerra fu inizialmente parte integrante e necessaria della strategia rivoluzionaria, ivi compresa quella di Marx ed Engels, per due motivi principali. In primo luogo era necessaria per sconfiggere la Russia, baluardo della reazione europea, garante e restauratrice dello status quo conservatore. In quella fase la Russia era immune da ogni sovversione interna, con l'eccezione del suo fianco occidentale, la Polonia, il cui movimento rivoluzionario ebbe quindi a lungo una funzione di primo piano nella strategia internazionale di Marx e di Engels. La rivoluzione sarebbe stata perduta se non si fosse trasformata in una guerra di liberazione europea contro la Russia, e viceversa tale guerra avrebbe potuto estendere la portata della rivoluzione, disintegrando gli Imperi dell'Europa orientale. Il 1848 l'aveva portata a Varsavia, a Debrecen, a Bucarest, scriveva Engels nel 1851; la prossima rivoluzione doveva arrivare a San Pietroburgo e a Costantinopoli[5]. Questa guerra avrebbe inevitabilmente coinvolto l'Inghilterra, grande avversaria della Russia in Oriente, che doveva contrapporsi al predominio russo in Europa, e ciò avrebbe avuto come effetto supplementare di fondamentale importanza, quello di minare alla base l'altro grande pilastro dello status quo,

[1] Cfr. in E. H. CARR, *La rivoluzione bolscevica*, Torino 1964, pp. 1312-33: *L'atteggiamento marxista verso la guerra*.

[2] Engels a Marx, 9 settembre 1879, Marx a Danielson, 12 settembre 1880, in Mew, vol. 34, pp. 105, 464; Engels a Bebel, 16 dicembre 1879, in Mew, vol. 34, p. 431; Engels a Bebel, 22 dicembre 1882, in Mew, vol. 35, p. 416.

[3] Engels a Bebel, 13 settembre 1886, in Mew, vol. 36, p. 525.

[4] A Bebel, 17 novembre 1885, in Mew, vol. 36, p. 391.

[5] Citato in G. MAYER, *Friedrich Engels*, vol. 2, Den Haag 1934, p. 47.

l'Inghilterra, appunto, il cui solido capitalismo dominava il mercato mondiale, e forse avrebbe persino portato al potere i cartisti[6]. La sconfitta della Russia era la condizione internazionale indispensabile per il progresso. È possibile che la campagna, piuttosto ossessiva, promossa da Marx contro il ministro degli esteri inglese Palmerston fosse stata provocata anche dalla delusione di fronte al rifiuto da parte dell'Inghilterra di correre il rischio, con una guerra generale, di una grave alterazione dell'equilibrio di potere in Europa. In mancanza infatti di una rivoluzione europea – e forse anche nel caso fosse avvenuta – una grande guerra dell'Europa contro la Russia sarebbe stata impossibile senza la partecipazione dell'Inghilterra. Viceversa, quando si vide la possibilità di una rivoluzione russa, questa guerra non rappresentò piú una condizione indispensabile per la rivoluzione nei paesi avanzati, sebbene il fatto che la rivoluzione russa non si fosse verificata prima della sua morte avesse spinto Engels negli ultimi anni a considerare ancora una volta la Russia come ultimo baluardo della reazione.

In secondo luogo, questa guerra era l'unico modo per unificare e radicalizzare le rivoluzioni europee; un processo che aveva un precedente nelle guerre rivoluzionarie francesi dell'ultimo decennio del secolo XVIII. Una Francia rivoluzionaria, restituita alle tradizioni interne ed estere del giacobinismo, sarebbe stata la guida naturale di questa alleanza di guerra contro lo zarismo, sia perché era stata la Francia a dare inizio alla rivoluzione europea, sia perché suo sarebbe stato l'esercito rivoluzionario piú formidabile. Anche questa speranza andò delusa nel 1848, e anche se la Francia continuò ad avere un ruolo centrale nei calcoli di Marx e di Engels – entrambi infatti sottovalutarono con una certa pertinacia la stabilità e le realizzazioni del Secondo Impero e ne attesero come imminente il crollo – a partire dagli anni '60 la Francia non avrebbe piú potuto sostenere nella rivoluzione europea la funzione portante che le era stata precedentemente attribuita.

Se però, nel periodo del '48, la guerra era stata vista come conseguenza e l'estensione logica della rivoluzione europea, oltre che come condizione necessaria per il suo successo, nei vent'anni successivi da essa venne la maggiore speranza di sovvertire status quo, scatenando cosí le tensioni interne di ogni paese. La speranza che a ciò si potesse giungere grazie a una crisi economica si spense dopo il 1857[7]. Da allora in poi né Marx né Engels riposero piú serie speranze a breve termine

[6] Marx in «Neue Rheinische Zeitung», 1º gennaio 1849, in *Opere* cit., vol. 8, p. 213.
[7] Sulle previsioni di una rivoluzione imminente cfr. Marx a Engels, 26 settembre 1856, in *Opere* cit., vol. 40, p. 74; Engels a Marx «non prima del 27 settembre 1856», *ibid.*, p. 77; Engels a Marx, 15 novembre 1857, *ibid.*, p. 219; Marx a Engels, 8 dicembre 1857, *ibid.*, p. 234.

in una crisi economica, nemmeno nel 1891[8]. Il loro calcolo si rivelò corretto: le guerre di questo periodo ebbero l'effetto previsto, anche se non nel modo sperato da Marx e da Engels, in quanto non produssero rivoluzioni in alcun grande paese europeo se non in Francia, la cui posizione internazionale, come abbiamo già visto, era mutata. Come si è accennato, quindi, Marx ed Engels furono costretti ad assumere nuove posizioni scegliendo tra le politiche internazionali delle potenze esistenti, tutte borghesi o reazionarie.

Era naturalmente una posizione in larga misura accademica, in quanto Marx ed Engels non erano in grado di influire sulla politica di Napoleone III, di Bismarck o di qualunque altro statista, né esistevano movimenti socialisti e operai delle cui opinioni i governi dovessero tenere conto. Per di piú, anche se in alcuni casi la politica «storicamente progressiva» era relativamente facile da individuare – alla Russia bisognava opporsi, nella guerra civile americana bisognava sostenere il Nord contro il Sud – la complessità dei rapporti europei lasciava infinito spazio alla speculazione e ai dibattiti piú sterili. Non è assolutamente certo che l'atteggiamento di Marx e di Engels nei confronti della guerra italiana del 1859 fosse piú corretto di quello di Lassalle[9], anche se dal punto di vista pratico in quel momento non contava molto l'opinione di nessuna delle due parti in questione. Solo quando si fossero costituiti partiti socialisti di massa che si sentissero in dovere di dare il loro appoggio a uno Stato borghese entrato in conflitto con un altro le implicazioni politiche di questi dibattiti avrebbero assunto un'importanza degna di nota. Non c'è dubbio che uno dei motivi per cui Engels negli ultimi anni (e cosí pure Marx negli ultimi anni) abbandonarono in parte l'idea che la guerra internazionale potesse essere funzionale alla rivoluzione, fu la scoperta del fatto che essa avrebbe portato alla «recrudescenza dello sciovinismo in tutti i paesi»[10], che sarebbe risultata favorevole alle classi dominanti, indebolendo i movimenti ormai in fase di crescita.

Se nel periodo successivo al 1848 le prospettive rivoluzionarie erano sfavorevoli, ciò fu dovuto soprattutto al fatto che l'Inghilterra era il principale baluardo della stabilità del capitalismo, come la Russia era quello della reazione. «La Russia e l'Inghilterra sono i due grandi pilastri dell'attuale sistema europeo»[11]. Nei tempi lunghi, gli inglesi sarebbero entrati nel movimento solo quando il monopolio mondiale del loro

[8] Sul congresso di Bruxelles e la situazione in Europa, cfr. Mew, vol. 22, p. 243.
[9] Il dibattito è riassunto in MAYER, *F. Engels* cit., vol. 2, pp. 81-93.
[10] Engels a Lafargue, 24 marzo 1889, in Mew, vol. 37, p. 171.
[11] Marx a Paul e Laura Lafargue, 5 marzo 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 711.

paese fosse venuto meno, e ciò cominciò a verificarsi negli anni '80: il fatto fu piú volte analizzato e giudicato positivo da Engels. Come la prospettiva di una rivoluzione russa minava uno dei due pilastri del sistema, la fine del monopolio mondiale inglese minava l'altro, sebbene ancora negli anni '90 le aspettative di Engels nei confronti del movimento inglese fossero piuttosto limitate [12]. Nei tempi brevi, Marx sperava di «accelerare la rivoluzione sociale in Inghilterra», e pensava che questo fosse il compito piú importante della Prima Internazionale, né fosse del tutto irrealizzabile: l'Inghilterra, infatti – scriveva nel 1870 – «è *l'unico* paese nel quale le condizioni materiali di tale rivoluzione si siano sviluppate fino ad un certo grado di maturità» [13], attraverso l'Irlanda. L'Irlanda divideva gli operai inglesi in base a distinzioni razziali, dava loro un apparente interesse comune nello sfruttamento di un altro popolo e forniva la base economica all'oligarchia terriera inglese, il cui rovesciamento doveva essere il primo passo del progresso in Inghilterra [14]. L'indicazione che un movimento di liberazione nazionale in una colonia agraria poteva diventare l'elemento rivoluzionario determinante in un impero evoluto anticipava gli sviluppi del marxismo nell'età di Lenin, né è un caso che nella mente di Marx essa fosse associata all'altra nuova scoperta, quella cioè del potenziale rivoluzionario della Russia agraria [15].

Nell'ultima fase della strategia di Marx, o piú precisamente di Engels, la situazione internazionale fu radicalmente trasformata dalla lunga depressione mondiale del capitalismo, dal declino del monopolio inglese, dal continuo progresso industriale della Germania e degli Stati Uniti e dalla probabilità di una rivoluzione russa. Inoltre, per la prima volta dopo il 1815, stava diventando chiaramente incombente una guerra mondiale, osservata e analizzata con acume profetico e perizia militare da Engels. Come abbiamo visto, tuttavia, la politica internazionale delle grandi potenze stava assumendo un ruolo molto minore, o piuttosto assai piú negativo, nei piani di Marx e di Engels. Veniva presa in considerazione soprattutto alla luce delle possibili ripercussioni sulle sorti dei partiti socialisti, ormai sempre piú forti, e costituiva piú un ostacolo che un possibile aiuto alla loro avanzata.

In un certo senso, l'interesse di Engels per la politica internazionale

[12] *Introduzione all'edizione inglese* di *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* cit., p. 46 (Mew, vol. 22, pp. 310-11).

[13] Marx a Meyer e Vogt, 9 aprile 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 721.

[14] Marx a Kugelmann, 29 novembre 1869, in *Opere* cit., vol. 43, p. 691. In forma piú completa in *Il Consiglio generale al consiglio federale della Svizzera romanza,* in *Critica dell'anarchismo* cit., pp. 14-15 (Mew, vol. 16, pp. 386-89).

[15] Marx a P. e L. Lafargue, 5 marzo 1870, in *Opere* cit., vol. 43, p. 711.

si concentrò sempre di piú nell'ambito del movimento operaio che, negli ultimi anni della sua vita, assunse di nuovo la forma organizzativa di un'Internazionale: l'azione di ogni movimento poteva infatti rafforzare, far progredire o pregiudicare quella degli altri. Ciò risulta evidente dai suoi scritti, anche se forse non è il caso di approfondire troppo l'occasionale confronto della situazione negli anni '90 con quella precedente il 1848 [16]. Per di piú era ovvio supporre che le sorti del socialismo si sarebbero decise in Europa (in mancanza di un forte movimento negli Stati Uniti) a opera dei movimenti esistenti nei grandi paesi continentali, che ormai comprendevano la Russia (in mancanza di un forte movimento in Inghilterra). Per quanto disposto ad accoglierli con favore, Engels non dedicò molta attenzione ai movimenti in Scandinavia e nei Paesi Bassi, praticamente nessuna a quelli nei Balcani, mentre era portato a considerare qualsiasi movimento nei paesi coloniali come un aspetto marginale e irrilevante degli sviluppi metropolitani [17]. A parte la riaffermazione del principio che «il proletariato vittorioso non può imporre alcun tipo di "felicità" a un popolo straniero senza mettere in pericolo la sua stessa vittoria» [18], non si può dire che egli abbia dedicato una seria considerazione al problema della liberazione del mondo coloniale. Sorprende anzi la scarsa attenzione di Engels per problemi che, non appena le sue ceneri furono disperse, si imposero alla sinistra internazionale sotto la forma del grande dibattito sull'imperialismo. «Dobbiamo operare – scrisse a Bernstein nel 1882 – per la liberazione del proletariato dell'Europa occidentale, subordinando ogni altro obiettivo a questo scopo» [19].

Nell'ambito di quest'area, che costituiva il centro dell'avanzata proletaria, il movimento internazionale era ormai rappresentato dai partiti nazionali, e cosí doveva essere – diversamente da ciò che era accaduto prima del 1848 [20]. Si poneva quindi il problema del loro coordinamento e delle decisioni da prendere nei confronti di conflitti insorti in seguito a particolari pretese o presunzioni nazionali da parte dei singoli movimenti. Alcuni di questi problemi potevano essere posposti per ragioni tattiche in un futuro non meglio definito mediante formule adeguate, come ad esempio a proposito dell'autodeterminazione finale [21], sebbene

[16] Ad esempio, lettera a Adler, 10 ottobre 1893, in *Opere* cit., vol. 50, pp. 183 sgg.
[17] A Bernstein, 9 agosto 1882, a proposito dell'Egitto; a Kautsky, 12 settembre 1882, in Mew, vol. 35, pp. 349, 357-58.
[18] A Kautsky, 12 settembre 1882 cit., p. 358.
[19] A Bernstein, 22-25 febbraio 1882, in Mew, vol. 35, pp. 279-80.
[20] A Kautsky, 7 agosto 1882, in Mew, vol. 35, pp. 269-70.
[21] Ad esempio, a proposito dell'Alsazia e delle regioni disputate tra Russia e Polonia, lettera a V. Zasulič, 3 aprile 1890, in Mew, vol. 37, p. 374.

i socialisti in Russia e in Austria-Ungheria si rendessero conto meglio di Engels dell'impossibilità di applicare soluzioni di questo tipo a un altro ordine di questioni. Poco piú di un anno dopo la morte di Engels, Kautsky ammetteva francamente che «la vecchia posizione di Marx» nei confronti dei polacchi, della questione orientale e dei cechi non era piú sostenibile [22]. Inoltre la disparità delle forze e dell'importanza strategica dei diversi movimenti poneva difficoltà minori, ma comunque problematiche. Cosí, i francesi si erano assunti per tradizione «la missione di liberatori del mondo», e quindi il diritto di porsi alla testa del movimento internazionale [23]; ma la Francia non era piú in grado di sostenere questo ruolo, e il movimento francese, diviso, confuso e profondamente infiltrato dal repubblicanesimo radicale piccolo-borghese e da altri elementi fuorvianti si rivelò deludente e tutt'altro che disposto a prestare ascolto a Marx e ad Engels [24]. In un certo momento Engels giunse persino a pensare che il movimento austriaco potesse sostituirsi a quello francese nel ruolo di «avanguardia».

Per contro la crescita spettacolare del movimento tedesco, per non dire dei suoi stretti collegamenti con Marx ed Engels, ne facevano la forza principale dell'avanzata socialista nel mondo [25]. Sebbene Engels non credesse nella subordinazione degli altri movimenti a un partito guida, se non forse al momento dell'azione immediata [26], era evidente che gli interessi del socialismo mondiale sarebbero stati meglio serviti dai progressi del movimento tedesco. Non furono solo i socialisti tedeschi a sostenerlo: era un modo di vedere ancora presente nei primi anni della Terza Internazionale. D'altra parte l'idea, anch'essa espressa da Engels all'inizio degli anni '90, che in una guerra europea fosse auspicabile la vittoria della Germania contro un'alleanza franco-russa [27], non era condivisa in altri paesi, sebbene la prospettiva di una rivoluzione che nascesse dalla sconfitta, da lui indicata ai francesi e ai russi, sarebbe certo stata accettata da Lenin. Sarebbe inutile cercare di immaginare che cosa avrebbe pensato Engels nel 1914, se fosse stato ancora vivo, e non è lecito supporre che avrebbe mantenuto allora le stesse opinioni degli anni '90 del secolo precedente. È inoltre probabile che i partiti socialisti avrebbero comunque deciso di sostenere i rispettivi governi,

[22] G. HAUPT, M. LÖWY e C. WEILL, *Les marxistes et la question nationale*, Paris 1970, p. 21.
[23] A Kautsky, 7 febbraio 1882, in Mew, vol. 35, p. 270.
[24] A Adler, 17 luglio 1894, in *Opere* cit., vol. 50, pp. 297 sgg. Sulla scarsità di rapporti con i francesi, con l'eccezione di Lafargue, cfr. il registro della corrispondenza in *Marx-Engels, Verzeichnis*, vol. 2, pp. 581-684.
[25] A Adler, 11 ottobre 1893, in *Opere* cit., vol. 50, p. 150.
[26] A Kautsky, 7 febbraio 1882, in Mew, vol. 35, p. 270.
[27] A Bebel, 29 settembre - 1° ottobre 1891, in Mew, vol. 38, pp. 159-63 e cfr. Mew, vol. 22, p. 247.

anche se il partito tedesco non avesse avuto la possibilità di ricorrere all'autorità di Engels. Ciò nondimeno, l'eredità da lui lasciata all'Internazionale in materia di rapporti internazionali – specialmente per quel che riguardava la guerra e la pace – fu assai ambigua.

7. *Un compito ambiguo e complesso.*

Come riassumere in generale l'eredità di idee politiche lasciata da Marx e da Engels ai loro successori? In primo luogo essa metteva in risalto la subordinazione della politica agli sviluppi storici. La vittoria del socialismo era storicamente inevitabile per il processo riassunto da Marx nel famoso passo sulla tendenza storica dell'accumulazione del capitale, che culmina nella profezia sull'«espropriazione degli espropriatori» [1]. L'attività politica socialista non poteva creare «la ribellione della classe operaia che sempre piú si ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico», ma su di essa deve fondarsi. Le prospettive dell'attività politica socialista dipendevano fondamentalmente dal grado di sviluppo raggiunto dal capitalismo, sia a livello mondiale, sia nei singoli paesi, e un'analisi marxista della situazione vista in questa luce costituiva quindi la base necessaria della strategia politica socialista. La politica affonda le sue radici nella storia, e l'analisi marxiana dimostrava quanto essa fosse impotente a conseguire i suoi obiettivi quando non fosse cosí radicata, e per contro come fosse invincibile il movimento operaio, che aveva appunto tali radici.

In secondo luogo, la politica era nondimeno di importanza cruciale nella misura in cui la classe operaia, inevitabilmente vittoriosa, fosse organizzata politicamente (ossia come partito), e doveva mirare al passaggio del potere politico, cui sarebbe seguito un sistema di transizione in cui l'autorità dello Stato sarebbe spettata al proletariato. L'azione politica era dunque essenziale per la funzione storica del proletariato. Attraverso la politica – ossia entro i limiti imposti dalla storia – esso operava le sue scelte, le sue decisioni e la sua cosciente azione organizzata. Probabilmente nel corso della vita di Marx e di Engels, e per tutto il periodo della Seconda Internazionale, il criterio fondamentale rispetto al quale i «marxiani» si distinguevano dalla maggior parte degli altri socialisti, comunisti e anarchici (eccettuati quelli inseriti nella tradizione giacobina) nonché dai movimenti tradeunionistici o cooperativistici

[1] MARX, *Il capitale* cit., libro primo, p. 937.

«puri», fu la fiducia nel ruolo essenziale della politica, prima, durante e dopo la rivoluzione. Per quel che riguarda il periodo postrivoluzionario, le implicazioni di questo atteggiamento rimanevano ancora a un livello molto astratto. Invece nel periodo prerivoluzionario esso implicava necessariamente, per ogni tipo di attività politica sotto il capitalismo, l'esistenza di un partito proletario.

In terzo luogo, Marx ed Engels consideravano la politica essenzialmente come lotta di classe all'interno di Stati che rappresentavano la classe o le classi dominanti, fatta eccezione per determinate congiunture storiche particolari, ad esempio quelle in cui si creava un equilibrio di classi. Come in filosofia sostennero i principî del materialismo contro ogni forma di idealismo, cosí essi criticarono coerentemente l'opinione che lo Stato fosse al di sopra delle classi, che rappresentasse l'interesse comune di tutta la società (se non in senso negativo, come salvaguardia per evitarne il crollo), o che mantenesse una posizione neutrale tra le classi. Lo Stato era un fenomeno storico creato dalla società classista, ma finché esisteva in quanto Stato esso rappresentava il predominio di una classe, anche se non necessariamente nella forma, semplificata a fini di propaganda, di un «comitato esecutivo della classe dominante». Ciò poneva dei limiti sia al coinvolgimento dei partiti proletari nella vita politica dello Stato borghese, sia alle concessioni che da esso si potevano pretendere. Il movimento proletario agiva quindi entro i termini della politica borghese, ma anche al di fuori di essi. Poiché il potere era stato definito contenuto fondamentale dello Stato, sarebbe facile supporre (ma Marx ed Engels non lo fecero) che il potere è l'unico aspetto importante della politica e del dibattito sullo Stato in tutti i tempi.

In quarto luogo, lo Stato proletario di transizione, indipendentemente dalle funzioni che esso avrebbe conservato, doveva eliminare la separazione tra il popolo e il governo, inteso come consorteria distinta di governanti. Si potrebbe dire che esso doveva essere «democratico», se nel linguaggio comune questa parola non si identificasse con uno specifico tipo istituzionale di governo attraverso assemblee di rappresentanti parlamentari eletti periodicamente, e che Marx rifiutava. Tuttavia, in un'accezione che non lo identifichi con istituti specifici, e che riecheggia alcuni elementi di Rousseau, si trattava di una «democrazia». Fu questa la parte piú problematica dell'eredità lasciata da Marx ai suoi successori, in quanto – per motivi che esulano dalla nostra trattazione – tutti i tentativi concreti di realizzare il socialismo secondo direttive marxiane si sono trovati, sino a oggi, a rafforzare un apparato statale indipendente (analogo a quello dei regimi non socialisti), men-

tre i marxisti sono riluttanti ad abbandonare l'aspirazione che Marx aveva con tanta decisione considerato aspetto essenziale dello sviluppo della nuova società.

Finalmente, e in un certo senso ciò fu intenzionale, Marx ed Engels lasciarono ai loro successori numerosi spazi vuoti o ambiguamente pieni nel loro pensiero politico. Poiché le forme concrete della struttura politica e costituzionale antecedente la rivoluzione apparivano loro degne di considerazione solo nella misura in cui facilitavano o ostacolavano lo sviluppo del movimento, prestarono scarsa attenzione sistematica ad esse, sebbene commentassero correntemente diverse vicende e molte situazioni concrete. Rifiutando ogni tipo di congettura particolareggiata sulla futura società socialista e sulla sua costituzione, e persino sulle peculiarità del periodo di transizione postrivoluzionario, lasciarono ai loro successori poco piú che qualche principio di carattere generale con cui confrontarle. Del pari non fornirono alcuna indicazione concreta di uso pratico su problemi quali la natura della socializzazione dell'economia o le misure necessarie per pianificarla. Su taluni argomenti, poi, non diedero alcun suggerimento, nemmeno generico, ambiguo o superato, perché non sentirono mai il bisogno di prenderli in considerazione.

Tuttavia ciò che occorre sottolineare non è tanto quello che i marxisti successivi poterono o non poterono derivare in particolare dal retaggio dei fondatori, o ciò che dovettero elaborare per proprio conto, quanto l'estrema originalità di quel lascito. Marx ed Engels rifiutarono costantemente, in modo attivo e polemico, l'approccio tradizionale della sinistra rivoluzionaria a loro contemporanea, ivi compresi tutti i socialisti precedenti [2], un approccio che non aveva ancora perduto ogni attrattiva. Essi respinsero le semplicistiche dicotomie di coloro che intendevano sostituire una società buona a una cattiva, il razionale all'irrazionale, il bianco al nero. Rifiutavano i modelli programmatici aprioristici proposti dalle diverse correnti della sinistra, non trascurando di osservare che mentre ogni tendenza aveva un proprio modello, che giungeva a volte a comprendere le piú elaborate schematizzazioni utopistiche, pochi di questi modelli concordavano tra loro. Rifiutavano inoltre la tendenza a inventare modelli operativi fissi, prescrivendo ad esempio la forma esatta del cambiamento rivoluzionario e dichiarando illegittimi tutti gli altri, respingendo l'azione politica o contando esclusivamente su di essa, ecc. Rifiutarono, insomma, ogni forma di volontarismo avulso dalla storia.

[2] Ciò risulta particolarmente evidente nell'*Anti-Dühring* di Engels, specie nelle parti pubblicate separatamente con il titolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*.

In luogo di tutto ciò essi inserirono fermamente l'azione del movimento nel contesto dello sviluppo storico. L'aspetto del futuro e i compiti dell'azione potevano essere individuati solo scoprendo il processo di sviluppo sociale che ad essi avrebbe portato, e questa stessa scoperta sarebbe stata possibile solo a una certa fase dello sviluppo. Se ciò limitava la visione del futuro a pochi e approssimativi principî strutturali, escludendo ogni previsione congetturale, di lí veniva alle speranze socialiste la certezza dell'inevitabilità storica. In termini di azione politica concreta, decidere ciò che era necessario e possibile (sia a livello mondiale, sia in regioni o in paesi specifici) richiedeva un'analisi degli sviluppi storici e insieme delle situazioni concrete. Cosí la decisione politica veniva inserita in una struttura di cambiamenti storici, che non dipendeva da alcuna decisione politica. Inevitabilmente ciò rendeva il compito politico dei comunisti piú ambiguo e complesso.

Era ambiguo, perché i principî generali dell'analisi marxiana erano troppo vasti per fornire indicazioni politiche precise, qualora se ne presentasse la necessità. Questo vale soprattutto per quel che riguarda i problemi della rivoluzione e della successiva transizione al socialismo. Intere generazioni di commentatori hanno esaminato a fondo i testi alla ricerca di una chiara formulazione di ciò che dovesse essere la «dittatura del proletariato», e non vi sono riusciti perché Marx ed Engels si preoccuparono anzitutto di stabilire la necessità storica di tale periodo. Era complesso, perché la posizione di Marx e di Engels rispetto alle *forme* dell'azione e dell'organizzazione politica, diversamente dal loro *contenuto*, e rispetto alle istituzioni formali nelle quali si trovavano a operare, era tanto determinata dalla situazione concreta da non poter essere ridotta a un insieme di regole *permanenti*. In un qualunque momento dato, in ogni paese o regione, l'analisi politica marxiana poté esprimersi mediante una serie di raccomandazioni politiche (come ad esempio l'*Indirizzo del Comitato centrale della Lega dei comunisti* del 1850), ma per definizione non si poteva applicare a situazioni diverse da quelle per cui era stata elaborata, come Engels osservò nelle sue riflessioni del 1895 sulle *Lotte di classe in Francia* di Marx. Ma le situazioni successive ai tempi di Marx erano inevitabilmente diverse da quelle vissute da Marx, e nella misura in cui si presentava qualche analogia, queste erano identificabili solo attraverso un'analisi storica sia della situazione affrontata da Marx, sia di quella per cui i suoi seguaci ricercavano le sue indicazioni. Per questo era praticamente impossibile estrapolare dagli scritti classici qualcosa di simile a un manuale di istruzioni strategiche e tattiche, ed era pericoloso persino farne uso come insieme di precedenti, anche se troppo spesso si è fatto ricorso ad essi

con questo fine. Da Marx si poteva apprendere il metodo di analisi e di azione, non una serie di lezioni pronte per l'uso, derivate dai testi classici.

Proprio questo, senza dubbio, Marx avrebbe voluto insegnare ai suoi seguaci. Era inevitabile tuttavia che la traduzione delle idee marxiane in indicazioni ispiratrici di movimenti di massa, di partiti e di gruppi politici organizzati portasse a quella che E. Lederer ebbe a definire «la ben nota stilizzazione compendiata e semplificata, che brutalizza il pensiero, e alla quale ogni grande idea è e deve essere esposta, se con essa si vuole mettere in movimento le masse»[3]. Una guida per l'azione è continuamente sottoposta al tentativo di essere trasformata in dogma. In nessun settore della teoria marxiana ciò ha provocato piú danni alla teoria e insieme al movimento che nel campo del pensiero politico di Marx e di Engels. Tuttavia ciò rappresenta quello che il marxismo è divenuto, forse inevitabilmente e forse no: è una derivazione da Marx e da Engels, e lo è tanto piú in quanto i testi dei fondatori vennero ad acquisire un valore classico e persino canonico. Ma non rappresenta ciò che Marx ed Engels pensarono e scrissero, e, solo a volte, come essi agirono.

[3] Citato in E. WEISSEL, *Die Ohnmacht des Sieges*, Wien 1976, p. 117.

G. HAUPT

Marx e il marxismo

L'improvvisa scomparsa di G. Haupt ci ha privato della possibilità di disporre della rielaborazione di questo saggio, prevista appositamente per la *Storia del marxismo*. Lo ripubblichiamo dunque nella prima versione, da lui redatta per il volume *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Torino 1978, apportandovi solo alcune modifiche, riscontrate nell'ultima redazione del manoscritto.

Traduzione di Roberto Cazzola.

I termini «marxista» e «marxismo» sono universalmente noti, correntemente impiegati e usati talvolta senza troppo discernimento. Vi sono stati alcuni marxologi che hanno messo in discussione la stessa legittimità di tali termini, e ad esempio Maximilien Rubel li ha definiti «abusivi e ingiustificabili». In particolare, Engels, «il fondatore», sarebbe da lui messo in stato d'accusa per avere «commesso l'errore imperdonabile di dare la propria approvazione a questo ascesso», di averlo «sanzionato con la sua autorità», perché, se avesse opposto il suo veto, «questo scandalo universale non sarebbe mai venuto alla luce»[1].

La tesi, formulata cosí recisamente, mi sembra discutibile, perché questo modo di porre il problema rischia di semplificare troppo un processo ben altrimenti complesso. Ciò non vuol dire che il punto di vista di Rubel vada messo fra parentesi: al contrario, dev'essere messo in rilievo proprio perché ci costringe a porre degli interrogativi su alcuni luoghi comuni comodi quanto ingannevoli, e soprattutto a dedicarci piú a fondo allo studio dei meccanismi di formazione e diffusione di concetti, la cui adozione abusiva inquina il nostro vocabolario politico[2]. La storia dei termini «marxista» e «marxismo» può essere illuminante per piú ragioni, perché illustra in particolare il processo complesso della diffusione e del radicarsi delle ideologie nel movimento operaio internazionale, rivelandoci la natura, le trasformazioni e le metamorfosi subite dalla teoria rivoluzionaria designata con un termine piuttosto generico. Mi sembra che il problema consista, piú che nell'interrogarci sulla legittimità o la fedeltà di una nozione del genere, rispetto al progetto iniziale di Marx, nell'esame del modo in cui essa si è imposta, delle ragioni del suo radicarsi e della sua utilità.

La confusione terminologica è contemporanea alla nascita della coppia «marxista-marxismo», e continua fino ad oggi attraverso l'uso e l'in-

[1] M. RUBEL, *La légende de Marx ou Engels fondateur*, in ID., *Marx critique du marxisme. Essais*, Paris 1974, pp. 20-21.

[2] Cfr. J. GABEL, *Idéologies*, Paris 1974, p. 43.

terpretazione che se ne è fatto. Sono termini connessi a tanti significati diversi e a tanti pregiudizi di partigiani e avversari, e il contenuto coperto dalla parola «marxismo» si è rivelato cosí elittico, che è lecito interrogarsi su che cosa si sia inteso dire con questo termine nelle diverse fasi della sua storia[3]. Tanto piú che la comparsa, la diffusione e i cambiamenti successivi avvenuti nel significato del termine possono darci in certo qual modo il senso del processo che ha portato all'ascesa e all'espandersi su scala universale del marxismo.

1. *Marxismo: una fazione o un'idea?*

Come è accaduto spesso nella storia dei grandi movimenti politici e intellettuali, la denominazione non è nata dall'interno, dalle schiere dei partigiani, ma dall'esterno, dalle file degli oppositori. Le varie tappe del cristallizzarsi del nuovo termine sono legate a quelle percorse dal movimento operaio. Fin dagli anni '40 del secolo scorso, ma soprattutto nel processo di dissoluzione della Lega dei comunisti all'inizio degli anni '50, gli avversari di Marx parlano di un «partito di Marx»[1]. Già fra il 1853 e il 1854, nel corso della polemica fra i seguaci di Weitling e Marx, appare la qualifica di «marxiano» (*Marxianer*), che designa Marx e «i suoi ciechi seguaci» che rappresentano in Germania la «kritische ökonomische Richtung»[2].

La parola «marxiano» si diffonderà un decennio dopo, contrapposta a «lassalliano»[3]. Nella I Internazionale, Bakunin e i suoi seguaci useranno, nella loro aspra lotta contro Marx e il Consiglio generale, l'attributo «marxidi»[4], e l'espressione allora corrente di «marxiani» (sinonimo di «dinastia dei marxidi», «legge di Marx», «comunismo autoritario»), nonché il nuovo termine onomastico «marxisti» serviranno piú ad accusare Marx e i suoi partigiani che a definire le sue idee. Del resto, ricorrendo a questi epiteti onomastici, Bakunin non fa che ripagare Marx con la sua stessa moneta: sotto la penna di questi, in effetti, abbondano termini come «proudhoniano», «bakuniniano», usati per

[3] Cfr. I. FETSCHER, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München 1967, pp. 61 sgg.

[1] Cfr. RUBEL, *La charte de la Première Internationale*, in *Marx* cit., p. 26, nota 2.

[2] Cfr. *Republik der Arbeiter, Centralblatt der Propaganda für die Verbrüderung der Arbeiter*, in «New York», V, n. 14, 1° aprile 1854. Devo questa indicazione a Gian Mario Bravo, che desidero qui ringraziare.

[3] Si veda E. RAGIONIERI, *Il marxismo e l'Internazionale. Studi di storia del marxismo*, Roma 1968, p. 17, nota 34, dove si dànno alcune indicazioni illuminanti sulla questione.

[4] Ma non solo i partigiani di Bakunin: nel 1869 A. Herzen parla a sua volta di «marxidi». Cfr. A. I. GERCEN, *Sobranie sočinenija*, vol. 30, Moskva 1966.

squalificare o mettere in ridicolo i suoi avversari. Come osserva Margarette Manale, «a prima vista il termine "marxiani" è scivolato sotto la penna di Bakunin per analogia verbale con il termine "mazziniani"», e Bakunin usa abilmente questi epiteti polemici per chiudere Marx «nel settarismo in cui questi aveva spinto i propri avversari e critici». D'altra parte, «l'uso di questa etichetta terminologica, che conosce una serie di trasformazioni»[5], sbocca in Bakunin e nei giurassiani in due termini distinti: «marxiani», o «partito marxiano, quello della democrazia cosiddetta socialista», che serve a designare i partigiani, gli «agenti» di Marx, e «marxista», per definire il loro orientamento e le loro azioni[6]. Il termine ha sempre una forte risonanza polemica: cosí Bakunin e i suoi seguaci parlano del Congresso «marxista» dell'Aia, o di «falsificazioni marxiste» a proposito delle risoluzioni del Congresso dell'Aia, o di «inquisitori marxisti» per designare la commissione di inchiesta nominata da quel Congresso. Insomma, l'uso dell'etichetta «marxista» serve ad accusare («i marxisti non hanno per fine l'emancipazione immediata del proletariato»), e solo dopo un processo linguistico che resta da chiarire tutte le varie etichette sono finalmente inglobate nel vocabolo infinitamente piú comodo, linguisticamente plausibile e privo ormai di ogni connotazione negativa di «marxista»[7].

Proprio all'indomani della scissione verificatasi al Congresso dell'Aia dell'Ail, l'etichetta «marxista» comincia a diffondersi. Il suo significato è peraltro alquanto diverso da quello attribuitogli da Bakunin. Il termine designa la frazione rimasta fedele al Consiglio generale ed è usato in contrapposizione a «alleanzista» o «bakuninista». Ma ancora è soltanto uno dei numerosi appellativi compresi in un arsenale piú vasto degli internazionalisti. Cosí, nell'Indirizzo del gruppo rivoluzionario socialista di New York al Congresso internazionale di Ginevra del 1873 si può leggere: «Noi vogliamo l'unione anche a prezzo del sacrificio di qualcuna delle nostre idee; sacrificate anche taluni individui, e che romandi e giurassiani, federalisti e accentratori, marxisti e alleanzisti si tendano di nuovo la mano»[8]. Soprattutto la stampa borghese ostile al-

[5] Cfr. M. MANALE, *Aux origines du concept de «marxisme»*, in «Economie et sociétés. Cahiers de l'Isea», serie S, ottobre 1974, n. 17, p. 1424.

[6] L'osservazione di Rubel, per cui fin dagli anni '40 «l'uso di queste etichette corrispondeva al bisogno di designare o denunziare un gruppo di individui sottomessi all'ascendente di un "capo", o una mentalità collettiva legata all'insegnamento di questo "capo"» (*Marx* cit., p. 26), richiede, mi sembra, una correzione cronologica: l'atteggiamento di coloro che si richiamano all'«insegnamento di un capo» comincia a cristallizzarsi soltanto nel periodo di svolta che si effettua negli anni '80.

[7] MANALE, *Aux origines du concept de «marxisme»* cit., p. 1424.

[8] *Le groupe révolutionnaire socialiste au Congrès international réuni à Genève le 1^er^ septembre 1873*, in *La Première Internationale. Recueil de documents*, publié sous la direction de Jacques Freymond. Textes établis et annotés par Bert Andreas et Miklos Molnar (d'ora in poi citato: *Première Internationale*), vol. 4, Genève 1971, p. 109.

l'Ail si impadronisce del termine[9]. Si è in presenza di una «sistematica confusione dei termini», osserva nel settembre 1872 Johann Philipp Becker, vicino alle posizioni di Marx, parlando del «Journal de Genève». È una protesta, la sua, caratteristica della reazione di coloro che sono direttamente implicati:

> Chiamando «marxisti» i seguaci del socialismo internazionale, uscito libero dal vero suolo coltivato dalla scienza, la stampa borghese, a meno che non agisca nell'ignoranza delle cose, rivela un cattivo gusto tanto piú urtante in quanto agisce cosí per opporli alla setta insensata dei «bakuninisti», che per parte sua porta questa denominazione piena di ironia e di scherno come un ben meritato castigo[10].

A loro volta, gli «antiautoritari», come il belga Verrycken, deplorano del pari il fatto che «i giornali borghesi, impadronitisi del malaugurato incidente dell'Aia, [hanno] fatto dei personalismi laddove si tratta di questioni di principio»[11]. Su un punto almeno sono d'accordo «marxisti» e «bakuninisti»: che «due correnti d'idee hanno agitato l'Internazionale, e non la lotta fra due capi».

Il ricorso agli epiteti onomastici e la personalizzazione delle correnti ideali che ne risulta, urtano la sensibilità dei militanti operai. Un certo numero di loro insorge contro questa pratica. È il caso degli internazionalisti ginevrini, come Henri Perret, corrispondente di Marx, che in un opuscolo pubblicato alla vigilia del Congresso di Ginevra dell'Ail nel settembre 1873, data la comparsa di questi termini al 1869, collocandoli nella polemica provocata dalle manovre scissionistiche dell'Alleanza internazionale della democrazia socialista a Ginevra: «È in quella prima disputa che compaiono le espressioni di marxisti e di bakuninisti». Il suo rifiuto dei termini onomastici non può non apparirci rivelatore:

> Già il fatto del raggrupparsi delle sezioni attorno a nomi propri è deplorevole, contrario ai nostri principî e agli interessi dell'emancipazione dei lavoratori. L'amor proprio, l'orgoglio, l'ambizione, tutte le passioni umane inerenti la personalità umana si sostituiscono agli interessi generali della massa. Si dimentica l'azione lenta, fredda, continua, metodica, necessaria a questi interessi, e ci si appassiona soltanto per o contro questa o quella individualità, sem-

[9] Si veda ad esempio il resoconto del Congresso di Ginevra dell'Ail del 1873 pubblicato sul «Journal des débats politiques et littéraires de Paris», in cui le dispute sono cosí riassunte: «Gli anarchici rimproverano agli autoritari il loro comportamento al Congresso della pace, e a ciò gli autoritari replicarono ricordando ciò che era avvenuto al Congresso di Basilea, in cui i bakuninisti hanno compiuto anticipatamente tutto ciò che poi hanno rimproverato ai marxisti» (*Première Internationale*, vol. 4, p. 196).

[10] J. P. BECKER, *À propos des Congrès de Genève*: questi articoli, riprodotti *ibid.*, pp. 242 sgg., apparvero sul «Volksstaat» del 5 e 8 ottobre 1873.

[11] *Compte rendu du Congrès de Bruxelles, 1874 (Fédéraliste)*, in *Première Internationale*, vol. 4, p. 270.

pre piú facile da innalzare o rovesciare di quanto sia compiere un progresso o abbattere un abuso.

L'accento operaistico di questa argomentazione è esplicito quando Perret sottolinea:

> Queste personalità di rado sono operai, sono dei borghesi declassati, dottori, professori, scrittori, studenti, persino, a volte, dei capitalisti.

E dando torto a entrambi i campi avversari, giudicati responsabili della crisi dell'Internazionale, conclude:

> [Bisogna] non solo cambiare gli uomini, ma anche distruggere la causa del male. Basta con i marxisti e i bakuninisti! [Occorre] l'alleanza sincera e reale dei *lavoratori* [12].

Dobbiamo pensare che l'appello sia stato accolto? È un fatto che in poco tempo – fra il 1874 e il 1877 – quegli epiteti tendono a scomparire dal vocabolario socialista. Per esempio i bakuninisti, che agli inizi accettano senza infastidirsi troppo l'appellativo che è stato loro affibbiato, lo rifiutano in nome degli stessi principî. Cosí, nel 1876, al Congresso dell'Ail (federalista) di Berna, Errico Malatesta dichiara che, nonostante la sua devozione e il rispetto che lo legano a Bakunin, i suoi partigiani non sono «bakuninisti», innanzitutto perché «noi non condividiamo tutte le idee pratiche e teoriche di Bakunin», poi e soprattutto «perché noi seguiamo le idee, non gli uomini; ci ribelliamo all'abitudine di incarnare un principio in un uomo, un'abitudine che è ben degna dei partiti politici, ma del tutto incompatibile con le tendenze del socialismo moderno». Egli fa inoltre notare che «lo stesso Bakunin ha sempre protestato contro tale qualifica data ai suoi amici [13]. Nello stesso Congresso il deputato socialdemocratico tedesco Vahlteich, che vi assisteva a titolo personale, sconfessava «gli attacchi rivolti dalla Germania contro questa o quella personalità» socialista straniera, e dichiarava: «Da noi non ci sono né "marxisti", né "dühringhiani", e i lassalliani di un tempo si sono uniti senza secondi fini al movimento generale» [14].

È un linguaggio che si spiega anzitutto con lo spirito di riconciliazione diffusosi in seguito agli sforzi degli internazionalisti belgi per organizzare nel 1877 a Gand un Congresso generale socialista; ma l'iniziativa, che tende a muovere un passo avanti «nella via di un riavvicinamento delle diverse frazioni ostili» [15], si conclude con il fallimento. Da allora le ostilità sono destinate a riprendere, questa volta in un con-

[12] *Brochure génevoise* (senza titolo), riprodotta in *Première Internationale* cit., pp. 229-32.
[13] *Congrès de Berne, 1876 (Fédéraliste)*, in *Première Internationale* cit., p. 487.
[14] *Ibid.*, p. 463.
[15] *Ibid.*, pp. 483 e 500.

testo assai cambiato. Le qualifiche onomastiche ricompaiono e anzi si arricchiscono: parallelamente a «marxista», ora spunta un altro neologismo, «marxismo». Ben presto formeranno una coppia strettamente legata. Chi ha inventato questo termine? È difficile dare una risposta. Di certo si può dire che nel 1882 compare già nel titolo di un pamphlet polemico, *Le marxisme dans l'Internationale*, di Paul Brousse, un ex antiautoritario, «anarchico estremista» al Congresso di Gand, diventato il dirigente dei possibilisti in Francia[16]. Nelle pagine di colui che Engels, nel 1881, aveva definito un ottimo ragazzo – «Kreuzbraver Kerl» – ma «totalmente incapace sul piano della teoria e dell'espressione scritta», il «maggior confusionario che abbia mai conosciuto»[17], il termine «marxismo» non designa una teoria, ma la pratica e l'obiettivo della socialdemocrazia, dei partiti operai che si collocano sul terreno della lotta di classe.

«Il marxismo non consiste nell'essere partigiani delle idee di Marx [...]. In tal senso, non pochi dei suoi attuali avversari, e in particolare chi scrive, sarebbero marxisti», dichiara Brousse, che polemizza contro il modo di agire di una «fazione marxista che esiste in Europa», ossia «i socialdemocratici della scuola di Marx», che vogliono imporre in Francia la loro concezione di partito. Insomma, il termine «marxismo», usato indifferentemente con l'aggettivo «marxista», non indica per Brousse una teoria, ma la tendenza dei presunti partigiani «delle dottrine tedesche di Marx», il «partito marxista», ossia la socialdemocrazia tedesca e la sua «appendice» in Francia, costituita dai guesdisti[18].

Il suono polemico dei due termini, nonostante la persistenza del loro uso polemico da parte degli anarchici[19], comincia ad attenuarsi a partire dall'inizio degli anni '80. Il loro significato e il loro uso mostrano ben presto notevoli cambiamenti. È il caso, ad esempio, della Russia, dove questi termini hanno sempre avuto una connotazione positiva, e ciò fin dal 1881[20]. Possono spiegarlo l'interesse precoce per l'opera di Marx

[16] Rubel osserva che è questo «il primo testo che abbia accolto il termine nel titolo». Ma l'ipotesi può essere contestata, tanto piú che «il termine sembra avere già ricevuto la sua consacrazione quasi ufficiale» (*Marx* cit., p. 27).

[17] Cfr. E. BERNSTEIN, *Briefwechsel mit Friedrich Engels*, a cura di H. Hirsch, Assen 1970, p. 49; F. ENGELS, *Briefwechsel mit Karl Kautsky*, a cura di B. Kautsky, Wien 1955, p. 39.

[18] Sono esplicite a tale proposito le lettere da lui scritte negli anni 1884-88 a César De Paepe: cfr. *Entre Marx et Bakounine: César De Paepe. Correspondance*, présentée par B. Dandois, Paris 1974. Vi attacca in privato «le dottrine tedesche di Marx», dichiarando che il partito operaio in Francia non ha il diritto di professarle ufficialmente, e accusa Guesde e Lafargue di voler imporre un «socialismo d'importazione»: «non ci riuniremo mai in una nuova Internazionale marxista» (p. 247).

[19] Nel vocabolario anarchico, il termine conserverà sempre il suo significato polemico iniziale. Cosí, a proposito del Congresso internazionale di Londra del 1896, in cui vengono espulsi dall'Internazionale, parlano esclusivamente di «macchinazioni e manovre marxiste».

[20] Cfr. la lettera di Vera Zasulič a Marx del 16 febbraio 1881.

negli ambienti populisti e la pronta accoglienza di cui è fatta oggetto in modo assai intenso e affatto particolare, fino a penetrare a fondo nell'ideologia [21]. Da questo punto di vista, ci appare caratteristica la lettera del 7 febbraio 1883 inviata da J. Stefanovič, uno dei teorici del populismo, a Lev Dejč, che era stato tra i fondatori del primo gruppo marxista in Russia, il gruppo Liberazione del lavoro:

> Vi è qualcosa che non capisco: perché contrapporre il populismo al marxismo? Può sembrare che il suo principio fondamentale non sia identico a quello adottato dall'economia politica contemporanea (per Kireevskij e Dostoevskij, in effetti, non era cosí). Ma noi, noi parliamo del populismo attuale. Il populismo consiste – mi sembra – nell'applicazione di quei princípî marxisti a un caso particolare, intendendo con ciò il profilo spirituale e fisico di un dato paese, il livello e le caratteristiche della sua civiltà e della sua cultura, ecc... Essere marxisti in quanto teorici, e non in quanto membri di un partito socialista militante in Occidente, non impedisce affatto di essere populisti, mentre il contrario, naturalmente, non è sempre vero [22].

A partire dagli anni '80 i termini «marxisti» e «marxismo» entrano nel vocabolario socialista internazionale in accezioni diverse. Anzitutto servono come identificazione e demarcazione, e molteplici sono le ragioni dei rapidi cambiamenti intervenuti nel loro impiego. In primo luogo vanno tenute presenti le modificazioni che stanno verificandosi nella terminologia socialista, in particolare nell'autodesignazione delle varie correnti, nella loro volontà di distinguersi dalle altre correnti socialiste rivali. Ricordiamo a tale proposito che ai tempi della I Internazionale tre termini definiscono le tre tendenze principali, i loro obiettivi e i loro metodi: il primo, il comunismo, è riferito a Marx (ma è rivendicato anche dai blanquisti); il secondo, collettivismo, indica Bakunin e la sua tendenza, e infine il termine di socialismo viene applicato alle tendenze moderate, dalle caratteristiche piccolo-borghesi. Ora, queste tre denominazioni tendono a scomparire o a modificarsi già all'indomani dello scioglimento dell'Ail. Il sostantivo socialdemocratico è destinato a sostituire quello di comunista [23], e indica gli orientamenti e i partiti che si collocano sul terreno della lotta di classe e della lotta po-

[21] Cfr. A. WALICKI, *The Controversy over Capitalism. Studies in Social Philosophy of the Russian Populist*, Oxford 1969, pp. 132 sgg.

[22] «Gruppa osvodoždenie truda», Moskva-Leningrad 1926, raccolta n. 4, p. 196.

[23] Una delle ragioni per cui il termine «comunismo» è respinto a favore di quello di «socialdemocrazia» può essere spiegato con ciò che César De Paepe dice nel suo rapporto al Congresso di Bruxelles dell'Ail del 1874: «La parola comunismo ha avuto la singolare fortuna di essere respinta dai socialisti come una calunnia, di essere vista dagli economisti come la maggiore delle utopie, di essere finalmente, agli occhi della borghesia, una teoria che consacra il furto e la promiscuità permanente e insomma la peggiore delle pesti» (*Compte rendu du Congrès de Bruxelles, 1874, Fédéraliste* cit., p. 323). De Paepe, per parte sua, protesta contro questo rifiuto del termine, che a suo parere ha un significato preciso e «rappresenta un'idea realmente scientifica».

litica. Nonostante le resistenze di Marx e di Engels, farà fortuna[24]. L'etichetta di «anarchia»[25] sarà fatta propria da una corrente vasta ed eterogenea, che sta insieme per la sua opposizione alla lotta politica come strumento d'azione socialista. Le tendenze moderate, di carattere riformista, saranno designate per lo piú dai loro avversari come «possibiliste». Nel lessico socialista degli anni '80 il termine «marxista» è collegato a quello di socialdemocratico, quasi per segnare la distinzione dai «possibilisti». Cosí i due congressi internazionali riuniti a Parigi nel luglio 1889 vengono distinti dai contemporanei come «Congresso marxista» e «Congresso possibilista[26]».

Fin da quegli anni in Francia si parla correntemente del Parti ouvrier français come della «frazione marxista dell'insieme del Partito socialista» o come del «Partito operaio marxista»[27]. D'altra parte, i militanti guesdisti si autodesignano come marxisti: cosí, Dormoy, nell'annunziare a Guesde nel 1888 la propria intenzione di non presentarsi candidato alle elezioni parlamentari, ma di aspirare a un seggio nel Consiglio municipale, spiega in questi termini la propria decisione: «Oggi come ieri vi dico: non è Dormoy che è ritornato nel Consiglio municipale, ma l'intero partito marxista»[28]. Del pari, l'8 novembre di quell'anno, nel riferirgli i lavori del III Congresso nazionale dei sindacati riunito a Bordeaux, scrive: «I marxisti dominavano con una solida maggioranza, e sebbene parecchi non fossero marxisti... tutte le nostre risoluzioni sono state adottate all'unanimità»[29]. Per parte sua Osip Zetkin, anch'egli guesdista, in una breve storia del movimento socialista in Francia dopo la Comune di Parigi, scritta in tedesco nel 1888 per i militanti del Partito socialdemocratico tedesco, parla degli iscritti al

[24] Rappoport ricordava spesso: «Tengo dalla stessa bocca di Engels [...] che Marx e lui stesso non hanno accettato il termine socialdemocrazia se non loro malgrado, per una specie di compromesso con la realtà; ma che la definizione preferita delle loro idee fondamentali era comunismo».

[25] Sull'origine e l'adattamento del termine, cfr. J. MAITRON, *Le mouvement anarchiste en France*, Paris 1975, vol. I.

[26] Il termine «possibilista» fu la replica dei guesdisti all'aggettivo «marxista», e se ne nota la diffusione nel corso della polemica scoppiata alla vigilia del Congresso di Saint-Etienne del 1882, in cui si verificò la frattura fra le due correnti. Osip Zetkin dà la seguente spiegazione: «Nel 1881, dopo l'insuccesso dell'elezione di Jouffrin, braccio destro di Brousse, Guesde e i suoi amici chiesero al Consiglio nazionale della Federazione dei lavoratori socialisti che venisse votata una mozione di biasimo per la mancanza di disciplina di cui Jouffrin aveva dato prova a proposito del programma del partito durante le elezioni». Il Consiglio, con 25 voti contro 5, rifiuta e approva l'atteggiamento di Jouffrin. Allora l'«Egalité» attaccò il Consiglio nazionale per questa decisione, e il Consiglio nazionale replicò attraverso il proprio organo, «Le prolétaire», tacciando i redattori dell'«Egalité» di «autoritari» e di «marxisti». L'«Egalité» rispose coniando a sua volta un nomignolo: «possibilisti». Il «Prolétaire» aveva infatti scritto nella replica polemica che era necessario «porre in qualche modo nell'immediato talune delle nostre rivendicazioni, per renderle finalmente possibili». Cfr. O. ZETKIN, *Der Sozialismus in Frankreich seit der Pariser Kommune*, Berlin 1889, pp. 25-26.

[27] Lettera di Fournière a J. Guesde del 27 marzo 1893: Am IISG, Archives Guesde, 224/6.

[28] Am IISG, Archives Guesde, 180/3.

[29] *Ibid.*, 172/3.

partito francese come di «marxisti», distinguendoli dai «blanquisti» e dai «socialisti indipendenti»[30].

L'uso dei termini «marxista» e «marxismo» si precisa adesso in seno alla socialdemocrazia tedesca. Anziché nomignoli peggiorativi, diventano indicazioni positive e penetrano con una nuova accezione nel vocabolario politico.

L'evoluzione semantica avvenuta in un lasso di tempo relativamente breve va vista in rapporto ai fenomeni profondi di trasformazione del movimento operaio nel periodo di transizione dalla I alla II internazionale. La «grande depressione», aperta dalla crisi del 1873, accelera un rovesciamento di tendenza. La corrente astensionista, in maggioranza dopo il Congresso dell'Aia dell'Ail, perde rapidamente terreno, mentre la coalizione «antiautoritaria» riunita attorno all'Ail federalista, si scinde nel 1876. Cosí i partigiani della lotta politica diventano maggioritari in seno al movimento operaio, e sull'esempio della Spd, la formazione di partiti operai indipendenti si accelera e in un decennio, fra il 1884 e il 1892, si giunge alla costituzione dei principali partiti socialisti europei. In tale processo l'armamentario ideologico cambia le sue funzioni, e la formazione di partiti operai pone le premesse per la diffusione e la recezione del marxismo, che offre le basi alle loro ideologie ufficiali: il principio della lotta politica, mezzo d'azione e di autolegittimazione, e il principio della lotta di classe, elemento costitutivo della loro identità e della loro coscienza collettiva.

Queste trasformazioni provocano cambiamenti importanti anche nella sensibilità dei militanti. I termini onomastici «marxista» e «marxismo» non feriscono piú le loro convinzioni, ma al contrario, trovano accoglienza favorevole, tanto da essere assunti consapevolmente per volontà di distinzione e demarcazione, tanto piú che la diffusione del marxismo e la sua capacità di presa crescente sul movimento operaio internazionale, dopo la fondazione della II Internazionale, conferiscono ad essi un nuovo contenuto.

2. *La diffusione delle idee di Marx.*

Che cosa rappresentavano i «marxiani» nella I Internazionale? Parlare dei «marxisti» come di una corrente in seno all'Ail corrisponde piuttosto alle argomentazioni polemiche di Bakunin che alla realtà dei fatti. Paradossalmente, è stata una storiografia che si proclama marxista

[30] ZETKIN, *Der Sozialismus* cit., p. 37.

quella che ha assunto successivamente in proprio conto tali affermazioni, dando ad esse un significato positivo, per costruire, grazie a uno strano amalgama, uno schema lineare di diffusione del marxismo. Certo, intorno a Marx si raccoglievano, sia nel Consiglio generale, sia in un certo numero di sezioni, molti militanti, che formano il «partito di Marx»; ma tranne poche eccezioni, anche coloro che si richiamano esplicitamente alla «scuola di Marx» o coloro che sono considerati «marxiani» non condividono o non conoscono le sue idee[1]. I suoi partigiani piú vicini, come W. Liebknecht, ne accettano la guida, la piattaforma politica, senza essere per questo «marxisti».

Nel Consiglio generale, osserva Kautsky, «l'orientamento particolare di Marx era presente con grande parsimonia». Solo grazie alla sua supremazia intellettuale e alla sua «arte di maneggiare gli uomini», Marx riesce a portare l'Ail sulle sue linee strategiche[2]. Sarebbe errato confondere la statura di Marx, che domina le istanze dell'Ail, e la forza di ripercussione delle sue idee teoriche nell'ambito ideologico del movimento operaio del tempo. L'autorità personale di Marx negli ambienti socialisti è enorme. Gode di una notorietà straordinaria non solo ai vertici dell'Internazionale, ma anche fra i militanti. Le sue doti scientifiche, e soprattutto la qualità della sua opera economica sono riconosciute persino dai suoi piú decisi avversari. Bakunin arriva a dichiarare che Marx è «il sostegno piú sicuro, piú influente e piú saggio del socialismo, una delle piú solide dighe contro la penetrazione degli orientamenti e delle aspirazioni borghesi di ogni tipo»[3]. E riconosce: «Marx è il primo scienziato economista e socialista del nostro tempo»[4]. Anche nella stampa tedesca l'autore del *Capitale* è definito «il maggiore economista vivente, il dottor Karl Marx, maestro di Lassalle»[5].

La pubblicazione del primo volume del *Capitale* nel 1867 consolidò la fama di Marx che superò l'ambito degli ambienti socialisti. In primo luogo ciò si ripercuote sulla sua posizione in seno al movimento operaio. Cosí nel 1868 a Amburgo, nell'assemblea generale dell'Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, W. Bracke legge un rapporto di orientamento dedicato all'«opera di Karl Marx» e presenta una risoluzione,

[1] In una replica a una lettera di Lafargue, pubblicata sull'«Egalité» del 1° giugno 1872, si può leggere: «Quanti ce ne sono [...] al Consiglio generale, che sono marxisti senza avere mai aperto il libro di Marx [*Il capitale*]?» (*Première Internationale*, vol. 2: *Les conflits au sein de l'Internationale*, p. 315).

[2] Cfr. le sue memorie, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, pubblicate come introduzione a ENGELS, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 26.

[3] Lettera a Herzen del 29 ottobre 1869, in M. BAKUNIN, *Sozialpolitische Briefwechsel mit Alexander Herzen und Ogarëv*, Stuttgart 1895, pp. 174-77.

[4] Lettera a Ludovico Nabuzzi del 23 gennaio 1872, in *Archives Bakounine*, vol. 1, parte II: *Michel Bakounine et l'Italie*, Leiden 1966, pp. 199-207.

[5] Mew, vol. 32.

adottata senza dibattito, che dice: «Per la sua opera sul processo di produzione del capitale, Karl Marx si è reso eternamente benemerito della classe operaia» [6]. Ma per quel che riguarda le tesi del suo capolavoro, esse penetrano solo assai lentamente nella realtà del movimento operaio, e se mai *Il capitale* è conosciuto grazie ai vari opuscoli di sintesi e divulgazione, che non sempre sono opera di partigiani di Marx.

La diffusione delle idee di Marx avviene, negli anni '60 e '70 del secolo XIX, soprattutto attraverso i documenti fondamentali dell'Ail da lui redatti, in primo luogo l'Indirizzo inaugurale, poi le risoluzioni dei Congressi, e finalmente gli Indirizzi del Consiglio generale, di cui i piú importanti e diffusi sono quelli sulla «guerra civile» in Francia. Questa «propaganda educativa», osserva Mehring, esprime e riassume il marxismo della I Internazionale [7]. I documenti programmatici dell'Ail sono strumenti efficaci di reclutamento e di conversione di militanti isolati. Il loro influsso si esercita in primo luogo in Germania, in particolare sul partito eisenachiano. È appunto la lettura dell'Indirizzo inaugurale che ha portato Bebel a aderire alle idee di Marx, e sempre questo Indirizzo viene invocato come esempio e come argomento essenziale dai relatori sul problema del programma alla Conferenza di Norimberga del settembre 1868, quando il partito aderisce all'Ail. Gli internazionalisti tedeschi spiegano l'influsso e la forza dell'Ail con il fatto che essa dispone di un rigoroso programma scientifico. Cosí l'operaio tipografo Hillmann, eisenachiano, pubblica sul giornale dell'associazione dei tipografi un lungo articolo sull'Ail, mettendo l'accento sulla funzione svolta da Marx, in quanto autore dell'Indirizzo:

> Un *Manifesto alle classi lavoratrici d'Europa*, redatto da Karl Marx, il ben noto economista sociale, venne presentato all'Associazione; l'Indirizzo era in concorrenza con un progetto statutario mazziniano di natura tanto cospiratrice da rischiare di soffocare nell'uovo la nascita di un'Associazione internazionale dei lavoratori. Per conseguenza esso venne respinto, mentre il *Manifesto* presentato da Marx, come pure gli Statuti (definitivamente sanzionati poi, al Congresso di Ginevra del 1866) venivano accolti. L'iniziativa di fondare quella società è stata dunque di un tedesco. Questo *Manifesto* è uno degli scritti piú importanti dovuti alla penna di questa autorità scientifica; esso contiene la critica piú aspra che sia stata mai lanciata in faccia a una classe dominante nel corso della storia universale [8].

[6] Citato da H.-J. STEINBERG, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei*, Hannover 1967, p. 16.

[7] *Zum Gedächtnis der Internationale*, in F. MEHRING, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1963, vol. 4, p. 360.

[8] K. HILLMANN, *Die Internationale Arbeiterassociation (1864-1871). Ihre Geschichte, Programm und Tätigkeit*, estratto dal «Correspondent für Deutschland Buchdrucker und Schriftgiesser», 1871, p. 1.

La Comune di Parigi ha una parte importante nel portare Marx a notorietà europea. La stampa lo indica come il capo dell'onnipotente Internazionale, e attraverso la identificazione dell'Ail con l'insurrezione parigina il «partito di Marx» e Marx personalmente acquisiscono una fama che contribuisce notevolmente a suscitare interesse per la sua opera in vasti settori dell'opinione pubblica. La reputazione scientifica di Marx servirà largamente come strumento per i suoi discepoli ed epigoni nella lotta per far prevalere la sua teoria nel movimento operaio. Cosí nel necrologio pubblicato dalla «Neue Zeit» si pone l'accento sul fatto che Marx, il fondatore del socialismo scientifico, è stato uno dei piú eminenti dotti del suo tempo.

> Attraverso la ricerca delle leggi del movimento storico ed economico, Marx si è collocato fra i maggiori pensatori e scienziati. Nessuno potrà o vorrà contestarlo. [La sua teoria] ha acquistato per la scienza la stessa importanza della teoria darwiniana; come questa domina le scienze naturali, essa domina le scienze economiche e sociali [9].

In queste righe sono contenuti i temi su cui si fonderà la diffusione del «marxismo» alla fine dell'Ottocento [10].

Nel periodo di passaggio dalla I alla II Internazionale, la teoria di Marx diventa un fattore essenziale nella polifonia ideologica. L'interesse per gli scritti di Marx e di Engels si accresce e la loro diffusione si espande. Tutte le tendenze e tutte le correnti di pensiero socialista si determinano da allora in poi in rapporto alle posizioni teoriche dei fondatori del «socialismo scientifico». Le varie scuole all'interno del movimento socialista, a eccezione degli anarchici, riconoscono l'importanza dell'opera, si inchinano all'autorità incontestata di Marx e di Engels. Il linguaggio socialista subisce una lunga trasformazione verso il vocabolario di Marx, mentre si moltiplicano le citazioni dei suoi scritti. Ma questo processo di recepimento si inserisce in un'ideologia socialista eclettica dominante, che integra insieme Marx e Lassalle, Bakunin e Proudhon, Dühring e Benoît Malon. Le linee generali del socialismo «eclettico» degli anni '70-80 in Germania sono cosí prospettate da Kautsky:

> I risultati delle ricerche di Marx e di Engels erano in generale accettati, ma il loro fondamento era spesso mal digerito e il numero dei marxisti conse-

[9] «Neue Zeit», I, 1883, p. 448.

[10] Sono sensibilmente diversi da quegli degli anni '70; i partigiani di Marx come J.-P. Becker scrivono: «Assai raramente dei pensatori e ricercatori indipendenti hanno agito come Marx, il quale, per parte sua, non ha mai assolutamente preteso di avere inventato dei principî, ma soltanto di averli scoperti, ossia di averne provato scientificamente la presenza nel processo di evoluzione socio-economico» (BECKER, *À propos des Congrès de Genève* cit., p. 242).

guenti era scarso. Il Programma di Gotha, l'influsso di Dühring, il successo della *Quintessenza del socialismo* del signor Schäffle negli ambienti del partito mostrano a qual punto fosse diffuso l'eclettismo [11].

A partire dall'inizio degli anni '80 si determina una distinzione fra la scuola marxista e il «socialismo eclettico», e il fenomeno si verifica in seno alla socialdemocrazia tedesca. L'impulso parte dallo stesso Engels, con la sua polemica diretta contro Dühring, il cui influsso sui socialisti tedeschi era grandissimo. L'*Anti-Dühring* segna in piú punti un momento cruciale nella formazione del «marxismo» come sistema. Fra le numerose testimonianze, ricordiamo quella di Kautsky:

> Il sovvertimento che produsse nelle nostre teste *Il sovvertimento di Dühring*, in che modo abbiamo appreso a comprendere completamente grazie a questo testo, Marx, a percepirlo globalmente, in che modo esso ci ha sbarazzato dai residui del socialismo utopistico, del socialismo della cattedra, dei modi di pensare democratico-borghesi, sono capaci di misurarlo solo coloro che hanno vissuto quel processo [12].

Il nucleo marxista che si forma nella socialdemocrazia tedesca diventa una corrente ben delimitata che si appresta, attraverso una lotta ideologica incessante, a conquistare l'egemonia. Il destino dei termini «marxista» e «marxismo», la loro presentazione e diffusione in una nuova configurazione e con un nuovo contenuto avvengono nel fuoco di una lunga e dura battaglia teorica e politica, condotta da un gruppo che si definisce fin dall'inizio «marxista conseguente» e si propone di far trionfare il «marxismo», elevandolo a dottrina ufficiale della *Parteibewegung* (movimento del partito). Esso si avvale dell'appoggio teorico di Engels, la cui parte, in questo progresso di egemonizzazione sarà assai notevole, e dell'appoggio politico dei due capi incontestati del partito, Bebel e Liebknecht. Ma il battesimo della scuola e della dottrina avvengono all'insaputa di Marx e di Engels e loro malgrado. Essi non hanno dato un visto d'entrata a questo neologismo, al contrario: reagiscono irritati ad esso, lo rifiutano. Marx preferisce definire la sua teoria «socialismo materialista critico»; Engels parla a sua volta di «socialismo critico e rivoluzionario» (a «distinguerlo dai suoi predecessori [...] è proprio questa base materialistica»), oppure lo chiama «socialismo scientifico», un termine usato in contrapposizione al «socialismo utopistico» [13]. Solo eccezionalmente e in tono vagamente ironico Engels ricorre negli anni '70-80 alle definizioni già correnti sotto la penna degli avversari. Cosí, nel 1877, a proposito della «Dühringmania» diffusa

[11] K. KAUTSKY, *Darwinismus und Marxismus*, in «Neue Zeit», XIII, vol. I, 1894-95, p. 715.
[12] *Ibid.*
[13] Mew, vol. 34, p. 403.

nella Spd, parla delle «asserzioni dei marxiani e dei dühringhiani»; nel novembre 1882, con un'allusione ironica al pamphlet di Paul Brousse, fa uso dei termini «marxista» e «marxismo» fra virgolette. In una lettera di risposta a Bernstein del 2-3 novembre 1882, scrive:

> Quanto alla vostra affermazione ripetuta della grande disgrazia del «marxismo» in Francia, non avete probabilmente altra fonte che questa, ossia «del Malon di seconda mano». In effetti, il preteso «marxismo» è in Francia un prodotto affatto particolare, tanto che Marx ha potuto dire a Lafargue: «Quello che è certo è che io non sono marxista». Ma se nella scorsa estate il «Citoyen» è stato venduto in 25 000 copie e ha acquistato tale posizione che Lissagaray ha messo in gioco la sua reputazione per conquistarlo, ciò è alquanto in contraddizione con la famosa disgrazia [14].

Questa battuta di Marx viene spesso riportata da Engels in varie occasioni. Spesso citata, se estratta dal contesto, rimane snaturata [15]. Marx ed Engels si ribellano anzitutto all'uso di un termine che giudicano ridicolo e che sentono caricaturale. Sono reazioni caratteristiche in persone che militano nel movimento operaio da prima degli anni '70: l'etichettatura onomastica è considerata un «marchio settario». Cosí nel 1873 J.-P. Becker, nel denunciare una simile pratica da parte della grande stampa ostile all'Ail, osserva:

> Persino nel campo socialista si trovano dei membri di una grande società che, sia per orgoglio fanatico e ignoranza, sia per un'astuzia interessata adottano il nome di lassalliani e si applicano da sé questo marchio settario. Non è questa forse la critica piú spietata dell'azione lassalliana, già quasi del tutto stretta nel busto dei suoi dogmi? [16].

Marx reagisce nello stesso modo: anch'egli giudica particolarmente pericolosi questi termini, che da soli possono servire a isolarlo in quanto capo di una setta e a racchiudere le sue teorie in dogmi.

3. *Kautsky e il marxismo come scienza.*

Invece i discepoli piú vicini a Marx e ad Engels non condividono, agli inizi degli anni '80, questa ripugnanza e giudicano ingiustificati questi timori. Hanno capito i cambiamenti intervenuti nella mentalità collettiva e nella costellazione ideologica socialista, che richiedono una

[14] BERNSTEIN, *Briefwechsel mit F. Engels* cit., p. 154.

[15] Cosí la riporta Kautsky, deformandone il significato. Parla di Lafargue come se fosse il solo con Kautsky stesso a essersi «pronunciato assai presto per la concezione materialistica della storia e averla utilizzata nelle sue ricerche», ma sottolinea il paradosso, che «talvolta portava Marx alla disperazione», e aggiunge: «Proprio a lui si riferisce la battuta di Marx, cosí spesso citata, per lo piú deformata: "Se il marxismo è questo, io non sono marxista"» (ENGELS, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 90).

[16] BECKER, *À propos des Congrès de Genève* cit., p. 242.

denominazione chiara dei gruppi e delle tendenze. I militanti non rifuggono piú dal ricorrere al nome di un uomo per identificarsi, ma al contrario sono fieri di un'etichetta che li collega al grande pensatore, la cui fama di scienziato, di «fondatore» del socialismo scientifico è ormai consolidata.

La paternità delle nozioni di «marxista» e di «marxismo» nel senso assunto dal nostro vocabolario risale a Kautsky. Se sotto la penna di tedeschi suoi contemporanei e dei collaboratori di Engels queste espressioni sono spesso ancora fortuite, Kautsky le usa fin dal 1882 in modo cosciente, sistematico, entro un contesto ben definito e con un significato ideologico e politico che non ha niente a che vedere con il mimetismo o la contaminazione del linguaggio.

Il contesto è la pubblicazione, a partire dal 1883, della rivista teorica «Neue Zeit», che Kautsky andava preparando da un anno con l'aiuto di Heinrich Braun:

> Nel momento di maggiore sconforto, nell'estate del 1882 [al tempo delle leggi eccezionali antisocialiste], ardii proporre all'editore Dietz di fondare una rivista mensile. Mi ero appena liberato dal socialismo eclettico, allora generalmente diffuso, un miscuglio di elementi lassalliani, rodbertussiani, langhiani, dühringhiani con elementi marxiani, per diventare un marxista conseguente, unito a Bernstein con cui collaboravo dal gennaio 1880. Appunto alla diffusione di questa nuova presa di coscienza volevamo dedicare tutti i nostri sforzi [1].

A varie riprese Kautsky sottolinea che la «Neue Zeit», divenuta settimanale un decennio dopo la sua fondazione, era stata, fin dalle sue origini, «redatta come organo marxista», e si era data il compito di elevare il basso livello teorico della socialdemocrazia tedesca, disgregando il socialismo eclettico e facendo trionfare il programma marxista [2].

L'ambizione di Kautsky non si limitava al solo ambito della Germania. Due anni dopo l'inizio delle pubblicazioni scriveva a Engels:

> Forse i miei sforzi volti a fare della «Neue Zeit» il punto di raccolta della scuola marxista saranno coronati da successo. Vado acquisendo la collaborazione di tante forze marxiste, quanto mi sbarazzo di eclettici e di rodbertussiani [3].

Fin dal 1882, dunque, Kautsky e poi il piccolo gruppo intorno a lui fanno uso corrente, nella loro corrispondenza e in seguito nella rivista,

[1] K. KAUTSKY, *Zum 70. Geburstag Heinrich Dietz*, in «Neue Zeit», XXXII, 1914, pp. 1-8.

[2] Queste affermazioni sono sottoposte ad analisi critica da Ragionieri (*Il marxismo e l'Internazionale* cit., pp. 57-58, 63 e 81), che espone quali furono il profilo, l'orientamento e gli obiettivi della «Neue Zeit». La pubblicazione della «Neue Zeit» fu giudicata dai contemporanei una «svolta nella storia teorica della socialdemocrazia tedesca».

[3] Lettera di Kautsky a Engels del 9 gennaio 1885, in ENGELS, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 163.

dei nuovi termini. Inviando a Leo Frankel il primo numero della «Neue Zeit», Kautsky gli scrive, nell'aprile 1883:

> Sono molto curioso del vostro giudizio su questa iniziativa. Che sia in linea di massima utile e opportuna è senza dubbio incontestato, ma io stesso mi accorgo anche troppo di ciò che ad essa manca per realizzare il nostro ideale. E tuttavia mi pare che la «Neue Zeit» non sia peggio della «Zukunft» o della «Neue Gesellschaft»; è piú variata e anche piú attraente, e penso che il marxismo, in senso lato – e proprio su questo terreno ci collochiamo tutti, per quanto è possibile in regime di leggi eccezionali – ne costituirà sempre visibilmente la linea direttrice di pensiero.

Ed esponendo la sua posizione sulla questione ebraica, che preoccupava Frankel, cosí concludeva la sua lettera: «Ma perché dire tutto ciò a un vecchio marxista?»[4].

I termini «marxista» e «marxismo» hanno per Kautsky e il gruppo che si raccoglie intorno a lui un valore programmatico e servono come strumento di lotta ideologica e politica. Con energia, aggressività, in modo offensivo, Kautsky si dispone, alla testa di un piccolo gruppo che fa capo alla «Neue Zeit», ad attuare il compito prefissosi, che consiste nel portare la scuola marxista alla vittoria. Colui che una trentina d'anni dopo dichiarerà di essere soltanto un teorico, ma un mediocre politico, fa prova allora di grande abilità tattica. Sceglie acutamente il suo bersaglio e il terreno di lotta: i suoi attacchi non sono rivolti contro i lassalliani, ma contro i partigiani di Rodbertus. I primi continuano a esercitare un forte influsso in ambiente operaio, e la loro posizione sui problemi essenziali della lotta di classe, della lotta politica e del partito non si discosta da quella dei «marxisti». Le teorie di Rodbertus seducono invece gli intellettuali, verso i quali Kautsky ha un atteggiamento piú distaccato[5]. Spiega esplicitamente la sua scelta tattica a Engels:

> È sempre piú di moda, oggi, in Germania, giocare Rodbertus contro Marx; il socialismo ha vinto sul piano scientifico in Germania, e per bloccare la vittoria di Marx la canaglia scientifica reazionaria corre a nascondersi dietro Rodbertus[6].

Cosí i suoi attacchi si concentrano su C. A. Schramm, che come economista, divulgatore delle idee di Marx e di Rodbertus, si è conquistato

[4] Am IISG, Fondo Kautsky (in preparazione *Kautsky et les socialistes des Balkans. Correspondance*).

[5] Nella sua corrispondenza degli anni 1883-85 Kautsky identifica sistematicamente gli avversari della scuola marxista con gli intellettuali all'interno e all'esterno della socialdemocrazia. Cfr. STEINBERG, *Sozialismus* cit.

[6] Lettera del 14 febbraio 1884, in ENGELS, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 98. Tre mesi dopo torna alla carica scrivendo: «Fra i nostri intellettuali regna un vero e proprio odio contro Marx e il marxismo e ci si afferra avidamente a qualsiasi socialista non marxista, da Louis Blanc a Rodbertus, per giocarlo contro Marx» (p. 118).

una certa notorietà di teorico nelle file della socialdemocrazia[7]. Appunto in polemica con questi i termini «marxista» e «marxismo» vengono impugnati pubblicamente sulla «Neue Zeit» nel 1883. La «scuola marxista» si impadronisce del termine e lo fa proprio per definire il proprio programma. I termini esprimono l'idea di un polarizzarsi di due correnti, ed è la linea accreditata da Kautsky sulla sua rivista: «Vi sono due scuole socialiste che dominano soprattutto gli animi nella Germania d'oggi: quella di Marx e quella di Rodbertus». La prima recluta i suoi partigiani fra gli operai, la seconda trova la propria espressione nel «socialismo universitario» («Akademischer Sozialismus»)[8].

Capofila della scuola marxista – «una scuola piú marxista di Marx», secondo Schramm – Kautsky si fa la fama, sin dal 1883, di «fanatico difensore della concezione materialistica della storia»[9]. Lui stesso la rivendica, quando nel maggio 1884 scrive con evidente soddisfazione a Engels a proposito della «Neue Zeit»:

> Per i signori antimarxisti tedeschi essa è da tempo il basto che ferisce, perché è davvero il solo organo socialista in Germania che si collochi sul terreno del marxismo[10].

Nel clima intellettuale fortemente polemico, gli apprezzamenti di Kautsky sulla situazione non sono privi di esagerazione, di partito preso; tuttavia è indubbio che l'attività e l'orientamento della «Neue Zeit» incontrano all'interno della Spd forti resistenze. Esse sono di varia origine e tendono a evitare un attacco diretto a Marx o l'opposizione al diffondersi delle sue dottrine; si scagliano contro il «modo di agire» di un gruppo, di una cricca, la sedicente «scuola marxista», accusata di avere usurpato il nome di Marx per raggiungere i propri fini. Gli argomenti dei rodbertussiani, dei lassalliani e soprattutto dell'ala moderata del partito sono vicini a quelli di Brousse e dei possibilisti francesi. Distinguendo l'opera teorica di Marx dal «marxismo», in cui vedono un'ideologia costruita da epigoni velleitari, essi indicano in Kautsky il maggior responsabile, il perfido ispiratore, l'inventore di un dogma da lui predicato ed eretto a vangelo, appropriandosi l'autorità di Marx, nel

[7] Su questa polemica cfr. STEINBERG, *Sozialismus* cit. e RAGIONIERI, *Il marxismo e l'Internazionale* cit.

[8] «Marx trova generalmente i suoi sostenitori fra le classi lavoratrici [...]. Rodbertus, invece, è diventato la guida adulata del socialismo universitario» (K. KAUTSKY, *Das Kapital*, in «Neue Zeit», II, 1884, p. 337).

[9] Sono parole di C. A. SCHRAMM, *Kautsky und Rodbertus*, in «Neue Zeit», II, 1884, pp. 484 e 488.

[10] Nell'ottobre 1884 scrive negli stessi termini a Bebel: «Voglio continuare la "Neue Zeit": tengo ad essa, perché è il solo organo in Germania che si collochi pienamente e interamente sul terreno marxista» (A. BEBEL, *Briefwechsel mit K. Kautsky*, a cura di K. Kautsky jr, Assen 1971, p. 21).

tentativo di imporre al partito le proprie dottrine come dottrina ufficiale. Auer parla con sarcasmo ai suoi corrispondenti dei «misteri del puro marxismo amministrati da Karl Kautsky e dai suoi amici» [11], mentre Schramm attacca pubblicamente i «falsi profeti», la coppia Kautsky-Bernstein, che da anni va predicando nella socialdemocrazia tedesca «l'infallibilità del marxismo, dichiarando che il marxismo è il vangelo». E rincara la dose affermando: «Io non conosco una religione di Marx, né un programma di Marx al quale io o altri compagni avremmo giurato fedeltà, ma conosco solo un programma del partito. Kautsky predica una religione di Marx» [12]. Questa immagine della Chiesa e del Vangelo, nonché quella del sommo sacerdote verranno riprese da certi ambienti della Spd per volgere in ridicolo i dogmi e il dogmatismo di Kautsky, e in realtà per attaccare in tal modo il marxismo. Cosí, in piena crisi revisionista, Ignaz Auer dichiara nelle assisi della Spd: «Io non sono marxista, nel senso in cui questo è stato progressivamente sviluppato dai padri della Chiesa del marxismo», ossia Kautsky e Bebel [13].

Per Kautsky, nei primi anni di pubblicazione della «Neue Zeit», uno dei modi migliori per respingere questi attacchi e dimostrarne l'inconsistenza è assicurare la collaborazione di Engels alla rivista, pubblicando sia alcuni suoi scritti, sia manoscritti inediti di Marx. Cosí la pubblicazione in tedesco dalla *Miseria della filosofia* (edita originariamente, nel 1844, in francese) nel pieno della polemica con i rodbertussiani assume per Kautsky una importanza fondamentale: «Sarà un bello schiaffo per tutti gli avversari del marxismo» [14].

Ma quale contenuto attribuisce a questa nozione la «scuola marxista» formatasi intorno alla «Neue Zeit»? Kautsky non usa mai in modo casuale questo termine, ma dà ad essa una precisa accezione. «Marxista» si riferisce a Marx e ai suoi scritti: «Pretendere di volgarizzare il modo di scrivere marxista è, a mio parere, insensato, perché Marx ha scritto in modo piuttosto popolare e comprensibile» [15]; definisce anche una posizione di principio: «H. Braun non è un socialista della cattedra, ma si pone completamente su un terreno marxista, il terreno della lotta di classe» [16]; dove «marxista» si riferisce a un certo contenuto

[11] Citato da STEINBERG, *Sozialismus* cit., p. 39, nota 81.
[12] *Ibid.*, p. 37.
[13] *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Spd, abgehalten zu Hannover vom 9-14.10.1899*, Berlin 1899, p. 208.
[14] ENGELS, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 108.
[15] *Ibid.*, p. 92.
[16] *Ibid.*, p. 60, lettera del 6 settembre 1882. Per l'uso di questo termine è significativo ciò che scrive a Bebel il 14 febbraio 1885: «Dobbiamo trattare gli avvenimenti tedeschi dal *nostro* punto di vista, dal punto di vista marxista e non da quello del socialismo piccolo-borghese e filisteo» (BEBEL, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 27).

ideologico («la letteratura marxista»). E finalmente il termine indica una tendenza, una scuola: «Braun è un membro diligente e coscienzioso della scuola marxista» [17]. Per quel che riguarda la scelta del termine «marxismo», la sua definizione è strettamente legata all'interpretazione che Kautsky dà della teoria di Marx e alla sistematizzazione che ne intraprende. In termini globali, la parola è sinonimo di «sistema di Marx»; in particolare, assolve una duplice funzione. La prima consiste nel designare il principio direttivo: «il marxismo, la concezione del nostro partito in quanto organizzazione del proletariato impegnato nella lotta di classe» [18]; la seconda serve a definire la teoria di Marx come scienza in generale e come socialismo scientifico in particolare. Kautsky lo precisa ripetutamente. Cosí, nel decimo anniversario della «Neue Zeit» scrive: «Il termine "scientifico" coprirebbe, senza dubbio, tutti gli aspetti del marxismo, ma al tempo stesso direbbe di piú o potrebbe essere sentito come piú ambizioso di marxismo, che non pretende affatto di dire l'ultima parola in fatto di scienza». E nella polemica con Bernstein, aggiunge un'altra dimensione: «È il metodo che risulta dall'applicazione della concezione materialistica della storia alla politica: grazie ad esso il socialismo è diventato una scienza [...]. È il metodo che è essenziale nel socialismo marxista, non i risultati» [19].

Questa insistenza sulla definizione del marxismo in quanto scienza può fornirci la chiave per capire le ragioni per cui Kautsky si appropria del termine e l'interpretazione che dà al «sistema di Marx». Bisogna ricordare a tale proposito che negli anni '80 Kautsky, fervente ammiratore, come tutta la sua generazione, di Darwin, sembra ispirarsi al successo, alla risonanza, alla forza di attrazione del termine «darwinismo»: la volontà di esprimere simbolicamente una dimensione essenziale dell'opera di Marx guida il suo modo di procedere, e se darwinismo è sinonimo di scienza della natura, marxismo lo è di scienze sociali. Da notarsi che in ciò Kautsky non è certo un innovatore: il parallelo fra Darwin e Marx è costante nel discorso socialista di fine secolo e corrisponde alla sensibilità e alla mentalità collettive del tempo, sature di scientismo, dominate dal materialismo monista e dalle idee di progresso e di evoluzione derivate dalle scienze naturali.

Per Kautsky il carattere essenziale del marxismo come scienza è la

[17] BEBEL, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 24, lettera a Bebel dell'8 novembre 1884.

[18] K. KAUTSKY, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Stuttgart 1899, p. 17.

[19] Riferendo a Bebel, nella sua lettera del 14 febbraio 1885, le difficoltà che incontrava la «Neue Zeit» e le tensioni con il suo editore, tornava sulla medesima idea: «La "Neue Zeit" deve [...] essere un organo risolutamente marxista, un organo che si colloca sul terreno del *Manifesto comunista*, sul terreno della concezione della storia sviluppata in quel testo» (BEBEL, *Briefwechsel mit K. Kautsky* cit., p. 27).

concezione materialistica della storia. È la definizione che dà nel 1883 nel corso della sua polemica con Schramm, quando dichiara che il suo avversario non può capire Marx «perché [...] il contenuto storico del marxismo gli rimane totalmente estraneo»; chi dice scuola marxista, «dice anche scuola storica marxista. Se si può parlare degli economisti della scuola marxista, si può parlare anche dei suoi storici [...]. Marx ha introdotto il materialismo, l'economia nella storia, ma ha introdotto anche la storia nell'economia. Per lui costituiscono entrambe un'unità indissolubile» [20]. Alla replica di Schramm, che mette in dubbio l'esistenza di una scuola storica marxista (affermazione che anche Engels giudica forzata), Kautsky precisa di riferirsi al *Capitale*, «che è una delle opere di storia piú grandiose», e dichiara perentoriamente:

> Con Marx si apre una nuova età per la scienza storica. E tutti coloro che appartengono alla tendenza marxista devono essere degli storici come lo è stato Marx. Chi non è storico, e a chi la storia è rimasta estranea resteranno egualmente impermeabili alla concezione marxista nella sua totalità [21].

Lo storicismo marxista della II Internazionale è coevo all'emergere della scuola marxista intorno alla «Neue Zeit». La definizione del marxismo data da Kautsky negli anni '80, viene da lui concettualizzata nel 1908 in una formula divenuta famosa: «Il socialismo marxista non è altro, in ultima analisi, che la scienza della storia a partire dal punto di vista del proletariato» [22]. Una ventina d'anni dopo, in occasione del settantesimo compleanno di Kautsky, il marxista americano Louis Boudin cosí sintetizza lo sbocco di un'evoluzione iniziata negli anni '80: il marxismo che «era la teoria generalmente accettata dal movimento socialista» è «oggi una teoria generale della storia e non una teoria particolare della rivoluzione» [23].

[20] K. KAUTSKY, *Eine Replik*, in «Neue Zeit», II, 1884, p. 496.

[21] ID., *Die historische Leistung von K. Marx*, Stuttgart 1908, p. 30. Enunciava questa idea già nel 1886, quando formulava la tesi che grazie alla concezione materialistica della storia «Marx ha compiuto l'unione del socialismo con il movimento operaio, dimostrando che il fine del socialismo [...] sarà naturalmente e necessariamente raggiunto attraverso lo sviluppo del modo di produzione moderno e la lotta di classe, e non potrà essere capito se non attraverso lo studio di questo modo di produzione, del suo influsso e della sua genesi» (ID., *Das Elend der Philosophie und das Kapital*, in «Neue Zeit», IV, 1886, p. 15).

[22] L. B. BOUDIN, *Theorien der Revolution*, in «Die Gesellschaft», *Karl Kautsky zum 70. Geburstag*, p. 38.

[23] F. ENGELS, *Correspondance avec Paul et Laura Lafargue*, textes recueillis, annotés et présentés par E. Bottigelli, Paris 1956, vol. 2, p. 288.

4. *La crisi revisionistica e la nascita dei «marxismi».*

Negli anni della prima grande penetrazione del «marxismo» nel socialismo internazionale alla vigilia della costituzione della II Internazionale, le definizioni inizialmente polemiche subiscono, come si è detto, una trasformazione radicale, assumendo un significato teorico e politico e radicandosi cosí nell'uso socialista. Negli anni '80 tali termini si imporranno nell'accezione kautskiana, acquistando una risonanza internazionale tanto vasta che Engels – senza convalidarne l'uso – li accetta pur senza ricorrervi con convinzione. «Gli anarchici – scrive a Laura Lafargue l'11 giugno 1889 [1] – si morderanno le mani per averci attribuito tale qualifica». Per parte sua, darà ad essa la sua convalida? E d'altronde è in grado di opporsi a una pratica che non dipende piú soltanto dall'uso linguistico, ma è diventato un vero e proprio fatto politico? Il modo con cui vengono adoperati questi termini (sistematicamente utilizzati dai suoi corrispondenti), il significato che assumono e i contenuti che comprendono, continuano a suscitare la sua irritazione. E ad esempio, A. M. Voden, che rende visita a Engels nel 1893, riporta piú tardi nelle sue memorie che «egli avrebbe preferito che i russi – e tutti gli altri con loro – la smettessero di collezionare citazioni di Marx ed Engels, e cominciassero a pensare come Marx ed Engels avrebbero pensato al loro posto. Se mai una parola come "marxista" avesse diritto di esistere, sarebbe soltanto in tal senso» [2].

Tuttavia, anche se largamente diffusi e correntemente usati, questi appellativi non sono ufficialmente consacrati prima della crisi revisionista. Certo, nel 1895, l'enciclopedia Meyer consacra il termine «marxista», includendolo nella nuova edizione di quell'anno con un rinvio a «socialdemocrazia» [3]. Ma nella prima enciclopedia socialista, pubblicata nel 1897 e redatta da due membri della «scuola marxista», Stegmann e Hugo, l'espressione «socialismo marxista» è la sola che compaia. Il termine viene da loro usato di preferenza, per quel che riguarda la socialdemocrazia tedesca, in modo preciso, per indicare le tappe e i momenti piú significativi dell'ascesa del marxismo [4]. Gli eisenachiani sono definiti «i partigiani del socialismo marxista internazionale»; Dühring è caratterizzato con «la sua posizione ostile verso il socialismo marxi-

[1] *Colloqui con Marx e Engels. Testimonianze sulla vita di Marx e Engels raccolte da H. M. Enzensberger*, Torino 1977, p. 525.
[2] MANALE, *Aux origines du concept de «marxisme»* cit., pp. 1400-1.
[3] C. STEGMANN e C. HUGO, *Handbuch des Sozialismus*, Zurich 1897, pp. 166, 164, 640 e 387.
[4] MANALE, *Aux origines du concept de «marxisme»* cit., p. 1401.

sta»; la «Neue Zeit» viene detta «fin dagli inizi organo del socialismo marxista»; e a proposito dell'Internazionale si afferma che «il Congresso di Bruxelles [1891] è stato un successo completo del socialismo marxista, i cui dirigenti hanno dominato i dibattiti»; cosí le risoluzioni del Congresso hanno ripreso «i due punti principali del programma marxista»: 1) il Congresso «si colloca sul terreno della lotta di classe»; 2) esso raccomanda «di conquistare attraverso la lotta i diritti politici, che permetteranno di accedere al potere politico».

Il termine «marxismo» viene consacrato definitivamente dalla crisi revisionistica ed è usato da allora in vari sensi:

> Al volgere del secolo il termine «marxismo» [...] serve a designare il pensiero e l'opera di Marx, senza sollevare alcuna problematica per quel che riguarda le controversie già numerose sul testo piú importante dell'autore. Il termine «marxista», usato correntemente come aggettivo o come nome, designa sia un'opera di Marx, sia un seguace delle sue teorie o un movimento politico che si richiama ad esse [5].

Questa osservazione rende conto solo parzialmente delle molteplici interpretazioni che vengono date del termine e di quelle cui esso si presta. Come osserva Bernstein, nel pieno del dibattito revisionista: «Con il termine "marxismo" non s'intende soltanto una teoria scientifica, ma anche una dottrina politica». Ciò spiega in parte l'uso del termine, nel vocabolario politico a partire dai primissimi anni del secolo, in un duplice significato: il primo, ristretto, indica con marxismo la teoria di Marx e il socialismo scientifico; il secondo, in accezione assai larga, non si applica piú soltanto alla teoria di Marx, ma anche ai contributi dei suoi successori e ingloba del pari l'armamentario ideologico dei partiti operai. L'estensione illimitata del termine assume, dunque, in ultima analisi, la forma di un'identificazione del marxismo con la socialdemocrazia, e in particolare con il partito socialdemocratico tedesco.

D'altra parte, il ricorso ai termini «marxista» e «marxismo» è assai diseguale nell'uso che ne fanno i vari protagonisti e interpreti di primo piano nei vari paesi. Come Kautsky, i marxisti russi e soprattutto Lenin, adottano la pratica già corrente in Russia e ne fanno largo uso fin dagli anni '90: si definiscono nella stampa legale «marxisti»; si propongono di sviluppare «il punto di vista marxista»; prendono posizione in nome del «marxismo» contro i populisti, che cercano di impadronirsi di Marx per utilizzarlo contro la socialdemocrazia. Invece, Rosa Luxemburg, al volgere del secolo, è piú parsimoniosa nell'uso, e preferisce ricorrere ai termini «socialismo scientifico» e «socialdemocrazia».

[5] E. BERNSTEIN, Prefazione all'ed. francese di *Voraussetzungen des Sozialismus*, Paris 1902.

Sarebbe errato peraltro trarre conclusioni affrettate sulla frequenza dell'uso di questi termini. Il soggetto non può essere affrontato con la quantificazione lessicale, perché è connesso sia al contesto e all'uso intellettuale e politico, sia allo stile personale degli autori, sia anche all'espressione individuale e a una certa concezione che si ha dell'attività e dell'espressione ideologica. Per esempio, in un paese come la Russia, dove il marxismo si inserisce in una pluralità di dottrine e di tendenze socialiste, tutte segnate dall'opera di Marx, la sua precoce frequenza si spiega con la volontà di caratterizzarsi e qualificarsi come corrente politica e teorica distinta. Ma non appena si delineano varie tendenze all'interno del campo «marxista», compaiono vari termini politici – a parte la definizione di «marxisti legali» – che non sono piú onomastici: economismo, bolscevismo, menscevismo, liquidatori, ecc.

In Germania, dove è diventato ideologia ufficiale della Spd, il marxismo domina formalmente il campo teorico del movimento del partito, e le differenze sono indicate allora attraverso la denominazione delle correnti: revisionismo, ortodossia, radicalismo di sinistra, ecc. Anzi, dall'esempio della Spd, si può individuare una tendenza piú generale: quando il marxismo ha conquistato l'egemonia nel movimento operaio internazionale, le espressioni onomastiche hanno tendenza a lasciare il campo a epiteti generici, per designare le correnti divergenti all'interno della II Internazionale.

Le ragioni del successo di questi neologismi sono legate alla loro utilità. Essi si rivelano utili strumenti in un processo che supera le prospettive di Marx e in pari tempo corrisponde agli obiettivi perseguiti dai marxisti con la creazione della I Internazionale. Via via che si verificano slittamenti nel significato, l'utilità e i vantaggi dell'uso di quelle nozioni sono rapidamente compresi da coloro che cosí erano stati designati dai loro avversari. Fatti propri e rivendicati dalla «scuola marxista», impugnati come una bandiera, «marxista» e «marxismo» servono come punto di riferimento, come termini di identificazione e di demarcazione. Ma anzitutto indicano un'ideologia universale e un sapere totalizzante, visto al tempo stesso come metodo, come visione del mondo e come programma d'azione.

La loro vicenda è in qualche modo lo specchio della ascesa del marxismo e poi delle sue differenziazioni interne. I termini entrano nel vocabolario preferenziale e si impongono negli anni a cavallo del secolo. Il loro riconoscimento ufficiale corrisponde a un momento storico preciso, quello della separazione e della rottura definitiva fra socialdemocrazia e anarchismo, della sistematizzazione e della formazione come corpus della teoria di Marx, della delimitazione della scuola marxista

nei confronti di tutte le altre correnti socialiste, e dell'affermazione della sua egemonia politica nella II Internazionale. La conquista da parte del marxismo della socialdemocrazia internazionale in ascesa, in piena espansione, ma anche in piena trasformazione, sbocca al tempo stesso nella crisi provocata da Bernstein. Sull'esempio di T. Masaryk, i contemporanei parleranno di «crisi del marxismo» o di «crisi nel marxismo». La crisi revisionista, se ha diverse conseguenze, in particolare assicura la stabilizzazione dell'uso dei due termini e una diffusione e una pubblicità insperate. Ma mette anche in evidenza l'ambiguità di nozioni che inglobano aspirazioni e orientamenti spesso contraddittori. Il «marxismo» si scinde in scuole ostili, e la terminologia, per conseguenza, subirà varie modifiche. Ormai «marxismo» sarà accompagnato da qualche qualifica che nell'insieme costituiranno tutta una serie di etichette: vi sarà il marxismo «vero» e «falso», «stretto» e «largo», «ortodosso» e «rivoluzionario», «dogmatico» o «creatore». Ma il termine, cosí, cambia fondamentalmente di significato, finendo col designare orientamenti e interpretazioni contrastanti, il cui unico denominatore comune rimane una professione di fede o un semplice riferimento a Marx. Da allora, piú che di marxismo in generale, sarà il caso di usare il plurale: marxismi.

G. STEDMAN JONES

Ritratto di Engels

Traduzione di Enrico Basaglia.

Sin dalla sua morte, avvenuta a Londra nel 1895, è sempre stato particolarmente difficile, sia nell'ambito della tradizione marxista, sia al di fuori di essa, valutare in modo giusto e storicamente equilibrato la posizione di Engels nella storia del marxismo. Engels fu insieme il cofondatore riconosciuto del materialismo storico, e il primo – e il piú influente – tra gli interpreti e i filosofi del marxismo. Tuttavia, a partire almeno dalla crisi della Seconda Internazionale, è stato sempre considerato o come il fedele braccio destro di Marx, oppure come il fuorviato falsificatore dell'autentica dottrina marxista. La persistenza di questa sterile alternativa, non va certo attribuita alla mancanza di un'approfondita ricerca su cui basare un giudizio meno sclerotizzato; anzi, Engels è stato oggetto di una delle migliori biografie erudite del secolo XX, quella di Gustav Mayer, risultato di una ricerca perseguita per oltre trent'anni e di una conoscenza della storia operaia e socialista tedesca nell'Ottocento che non conobbe, o quasi, rivali [1]. L'opera di Mayer fu però ben poco studiata, e anzi rimase praticamente sconosciuta fino alla sua riedizione, una decina d'anni or sono. Trascurata dagli studiosi comunisti, perché Mayer non era marxista, anche se egli si era proposto semplicemente una minuziosa ricostruzione analitica, in cui azzardava ben pochi giudizi personali, questo lavoro dovette la sua sfortuna anche agli anni della pubblicazione; il primo volume uscí nel 1918, quando l'attenzione dei socialisti tedeschi era assorbita dalla fine della guerra e dalle vicende che ne erano derivate; il secondo apparve alla fine del 1932, e fu quasi immediatamente soppresso dai nazisti giunti al potere. Persino nel mondo di lingua tedesca il libro divenne quasi immediata-

[1] G. MAYER, *Friedrich Engels, eine Biographie*, 2 voll., Den Haag 1932; ristampa a Köln 1969; fra gli altri studi biografici su Engels si vedano A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre*, 4 voll., Paris 1954 sgg.; H. ULLRICH, *Der junge Engels*, Berlin 1961; S.E.D., *Friedrich Engels, eine Biographie*, Berlin 1970; H. HIRSCH, *Engels*, Hamburg 1968; H. PELGER (a cura di), *Friedrich Engels 1820-1970: Referate, Diskussionen, Dokumente*, Hannover 1971; W. HENDERSON, *Frederick Engels*, 2 voll., London 1976.

mente una rarità bibliografica, né mai fu tradotto, se non in una versione assai ridotta. Ancora nel periodo postbellico esso rimase in possesso di un numero limitato di studiosi specializzati.

1. *La fortuna del «collaboratore» di Marx.*

Tuttavia l'unilateralità di gran parte dei giudizi moderni su Engels non fu dovuta solo, e nemmeno soprattutto alle disavventure di questa biografia di Mayer. A partire infatti dalla fine della prima guerra mondiale, se non prima, la valutazione del contributo personale di Engels allo sviluppo del marxismo divenne una questione politica estremamente scottante. Dopo un periodo di indiscusso prestigio, dalla morte di Marx al 1914, la reputazione di Engels risentí dapprima degli attacchi critici della sinistra rivoluzionaria alla Seconda Internazionale, e successivamente delle critiche non comuniste o anticomuniste, alla Terza.

Nel periodo rivoluzionario che seguí la rivoluzione russa Lukács e, in misura minore, Korsch introdussero la prima vera e propria spaccatura fra le idee di Marx e quelle di Engels [1]. In una critica deferente ma velenosa all'*Anti-Dühring*, Lukács rimproverò a Engels – da un punto di vista radicalmente hegeliano – la sua ricerca di una dialettica uniforme che collegasse la storia umana e la storia naturale, e in particolare la distinzione tra scienza «metafisica» e scienza «dialettica», sostenendo che in tal modo si obnubilava la dialettica autenticamente rivoluzionaria di Marx: quella tra soggetto e oggetto nell'ambito della storia dell'uomo. Questa critica non muoveva da un terreno puramente epistemologico. Agli occhi di Lukács, infatti, il prestigio di cui avevano goduto Darwin e la scienza evoluzionistica presso la Seconda Internazionale era strettamente collegato a una distinzione adialettica fra teoria e pratica, e da qui erano derivati l'immobilismo e il riformismo della sua politica. Sebbene la critica di Lukács non abbia avuto effetto immediato – egli stesso piú tardi la ritrattò – si trattava di una prefigurazione della forma che avrebbero assunto molte altre critiche successive. Il materialismo dialettico – secondo il termine adottato da Plechanov per definire una filosofia marxista e una visione generale del mondo – fu in gran parte costruito sulla base degli ultimi scritti di Engels, e una volta che tale filosofia ebbe ricevuto l'imprimatur ufficiale dell'Unione

[1] G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967; K. KORSCH, *Marxismo e filosofia*, Milano 1978[4].

Sovietica divenne assai arduo differenziare una certa presa di posizione rispetto a Engels da una certa presa di posizione rispetto al comunismo del periodo staliniano. Da un lato la pubblicazione, nel 1929, del manoscritto incompiuto di Engels sulla *Dialettica della natura* si ricollegò al tentativo di Stalin di imporre l'ortodossia del materialismo dialettico agli studiosi di scienze naturali; dall'altro i socialdemocratici Landshut e Meyer pubblicarono *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, fino allora inediti, nel tentativo di contrapporre un Marx dall'etica umanistica all'interpretazione leninista del marxismo. La presunta divergenza tra la teoria di Marx e quella di Engels, ipotizzata per la prima volta da Lukács, fu ulteriormente estesa, non piú per attaccare la socialdemocrazia, ma per difenderla.

Nel periodo postbellico, se i commentatori della guerra fredda erano piú che disposti a mettere alla stessa stregua Marx ed Engels, architetti gemelli di un sistema accusato di determinismo e totalitarismo, i portavoce ufficiali dei partiti comunisti insistettero non meno sulla perfetta unitarietà dell'opera dei due uomini e considerarono con sospetto ogni tentativo di distinguerne i contributi individuali. Le interpretazioni alternative dell'eredità marxista furono in gran parte elaborate da chi non si riconosceva in nessuno di questi due poli, un insieme assai vario di teorici comunisti dissidenti, socialdemocratici della Seconda Internazionale, teologi cristiani radicali e filosofi esistenzialisti o neohegeliani. Il loro sforzo di costruire un Marx che sfidasse la versione autorizzata o alternativamente di apparentarlo a una tradizione filosofica precedente si esplicò in genere rovesciando sulle spalle di Engels tutte le componenti indesiderabili del marxismo sovietico, dal quale tanto ansiosamente volevano prendere le distanze.

L'unilateralità e le distorsioni che caratterizzano il modo in cui Engels fu giudicato non sono in realtà che la misura dell'immensa e duratura influenza da lui esercitata sulla definizione del socialismo marxista nel momento in cui il movimento socialista europeo cominciò ad adottarlo in termini rigorosi. Ciò non avvenne in misura degna di nota né negli anni '40, né negli anni '60, bensí dopo il 1880, e l'immenso fardello di lavoro e di responsabilità che ne derivava ricadde in pratica unicamente sulle spalle di Engels. Già negli ultimi anni della Prima Internazionale il peso maggiore della battaglia contro il proudhonismo e il bakunismo era ricaduto su Engels, e negli ultimi dieci anni della sua vita Marx produsse ben poco che avesse immediato riflesso sul pubblico. Le sue risposte ai rivoluzionari russi sulla pertinenza del *Capitale* rispetto al carattere di una futura rivoluzione in Russia furono esitanti né abbastanza definite perché i socialdemocratici russi potessero farne

uso nella lotta contro i *narodniki*; rimasero quindi inedite sino al 1920[2]. Cosí, anche la sua *Critica del programma di Gotha* fu un contributo indesiderato alle trattative per l'unificazione della socialdemocrazia tedesca, fra l'ala eisenachiana e quella lassalliana nel 1875. Ne tennero ben poco conto persino quei membri della direzione socialdemocratica che si professavano amici e seguaci di Marx, ed Engels la rese pubblica solo quindici anni dopo, durante il dibattito sul nuovo programma (di Erfurt) del partito. L'ultimo tentativo compiuto congiuntamente da Marx e da Engels nei confronti del Partito socialdemocratico tedesco nel 1879 – un'aspra critica alla tolleranza dimostrata dalla direzione verso l'articolo di Höchberg, Bernstein e Schramm, apparso sulla rivista zurighese «Jahrbücher für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», accusato di voler edulcorare il carattere proletario della Spd – si concluse con un colpo non meno amaro per il loro orgoglio: la minaccia di dissociarsi pubblicamente dal partito provocò scarse reazioni, e da quel momento fu chiaro che qualunque tentativo di intervento politico diretto e aperto sarebbe stato sconfitto in partenza, e che gli esuli londinesi avrebbero dovuto accettare il ruolo, onorato ma remoto, di fondatori teorici, a rischio, altrimenti di rivelare pubblicamente la loro impotenza politica.

Ma se la fine degli anni '70 segnò il punto piú basso dell'influenza personale di Marx ed Engels sulla politica del partito in Germania, segnò anche l'effettivo momento d'origine del marxismo della Seconda Internazionale. La diffusione su scala mondiale del marxismo in veste di socialismo sistematico e scientifico non iniziò infatti né con il *Manifesto del Partito comunista*, né con *Il capitale*, bensí con la pubblicazione dell'*Anti-Dühring* di Engels.

> Se devo giudicare dall'influenza che l'*Anti-Dühring* ha esercitato su di me – scrisse Kautsky – nessun altro libro ha tanto contribuito alla comprensione del marxismo. *Il capitale* di Marx è certo un'opera piú poderosa, ma solo attraverso l'*Anti-Dühring* abbiamo imparato a capire *Il capitale* e a leggerlo correttamente[3].

Su questo libro si formarono i piú autorevoli esponenti della Seconda Internazionale: Bebel, Bernstein, Kautsky, Plechanov, Aksel'rod e Labriola. Né la sua influenza si limitò ai dirigenti e ai teorici di partito: *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, un estratto espurgato da ogni riferimento a Dühring, pubblicato nel 1882, divenne dopo il *Manifesto* la piú popolare introduzione al marxismo. Non solo conob-

[2] V. D. RJAZANOV, *Briefwechsel zwischen Vera Zasulič und Marx*, in «Marx-Engels Archiv», Frankfurt am Main 1928, vol. 1, pp. 309-45.
[3] *Friedrich Engels' Briefwechsel mit K. Kautsky*, Wien 1955, pp. 4, 77.

be vasta diffusione nei partiti socialdemocratici del mondo di lingua tedesca, ma spianò la strada alla comprensione del marxismo anche in regioni tradizionalmente refrattarie alle posizioni di Marx e di Engels, e in particolare la Francia. La differente atmosfera degli ultimi anni '80 rispetto al decennio precedente è palese nel *Ludwig Feuerbach* di Engels, del 1888. In origine l'*Anti-Dühring* era stato un riluttante intervento locale nel confuso socialismo della giovane socialdemocrazia tedesca: «C'è voluto un anno per potermi decidere, trascurando altri lavori, a prendere questa gatta da pelare» [4], scriveva Engels a proposito della sua polemica, che il «Vorwärts» pubblicò a puntate tra il 1877 e il 1878. (In effetti Liebknecht lo aveva incitato a combattere l'influenza di Dühring sin dal 1874). Il *Feuerbach*, invece, fu scritto in uno spirito del tutto diverso: «La concezione marxista del mondo ha trovato dei rappresentanti ben al di là delle frontiere della Germania e dell'Europa, in tutte le lingue colte del mondo», scriveva Engels nella prefazione [5]. Le concezioni popolari del marxismo ortodosso risalgono ancora oggi al lavoro di sistematizzazione e divulgazione compiuto da Engels in quel decennio cruciale.

È questo il dato predominante in tutte le successive valutazioni dell'opera di Engels. Engels come profeta del materialismo dialettico ha completamente sopraffatto la figura del cofondatore ed elaboratore del materialismo storico. Alla sua vita e alla sua opera giovanile si prestò scarsa attenzione; le critiche o gli elogi di Engels erano rivolti in misura schiacciante alle sue opere posteriori. I fautori della tradizione marxista ortodossa, specie se filtrata attraverso la prospettiva bolscevica, hanno attribuito la medesima autorità al materialismo storico e alle generalizzazioni di Engels sulla dialettica, come se entrambi facessero parte di un solo insieme inscindibile. Agli occhi dei suoi critici occidentali, invece, Engels è stato superficialmente ricollegato al positivismo e all'evoluzionismo, nonché alla passività politica della Seconda Internazionale, come se le divergenze tra il suo modo di vedere e quello di Kautsky e Plechanov non fossero che di misura, e come se le prese di posizione di Marx fossero state radicalmente diverse dalle sue. Alla luce dei successivi sviluppi del marxismo, il fatto che il dibattito privilegiasse il materialismo dialettico e le insufficienze della Seconda Internazionale non è certo sorprendente. Ciò ha portato però a un notevole squilibrio nella trattazione storica della figura di Engels. Cosí, mentre dal punto di vista degli ortodossi, l'individualità di Engels in quanto

[4] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, Roma 1974, vol. 25, pp. 3-4.

[5] ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, pp. 1103-4.

pensatore scompare quasi del tutto, in base all'opinione convenzionale dell'Occidente le sue credenziali di marxista vengono seriamente contestate.

Al semplice livello dei fatti storici, questa seconda opinione è piú facile da confutare della prima. È un grossolano errore d'interpretazione storica non operare alcuna distinzione tra gli elementi costitutivi della prospettiva di Engels e il modo in cui egli fu letto da una generazione di intellettuali, nutritisi di Buckle e di Comte. Per citare di nuovo Kautsky, Marx ed Engels «sono partiti da Hegel, io sono partito da Darwin»[6]. È estremamente improbabile che Engels avesse concepito la sua *Dialettica della natura* come una teoria genetica onnicomprensiva dello sviluppo, la cui parte socio-storica dovesse essere costituita dal *Capitale*: si preoccupava piuttosto di ridefinire il materialismo in termini che tenessero conto degli sviluppi scientifici del secolo XIX. Per controbattere il rozzo materialismo, fondato sulla fisiologia, di Vogt e di Büchner, tanto popolare nelle *Arbeiterbildungsvereine* degli anni '50, dominate dai liberali, Engels cominciò a nutrire un certo interesse per gli sviluppi delle scienze naturali. Dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie*, non ebbe piú dubbi sul fatto che la concezione storica materialistica di un modo di produzione distingueva nettamente la storia dell'uomo dalla lotta darwiniana per l'esistenza, e commentava amaramente il fatto che la borghesia avesse dapprima proiettato la propria teoria sociale (da Hobbes a Malthus) nel mondo della natura, per poi riassumerla, attraverso le ricerche di Darwin, come adeguata descrizione della società umana. All'accentuazione tardo-positivistico-evoluzionista delle leggi naturali di sviluppo, concepite nei termini di una semplice causalità transitiva procedente secondo una direttiva unilineare dal naturale, attraverso l'economico-tecnologico, sino al politico e all'ideologico, Engels – fondandosi sul materialismo storico – era portato piuttosto a mostrare l'effetto della pratica umana sulla natura mediante la scienza e la produzione e, soprattutto negli ultimi anni, la relativa autonomia della politica e dell'ideologia da ogni semplicistica causalità economica. A proposito della diffusione del positivismo e del determinismo economico, egli scrisse infatti a Conrad Schmidt nel 1890:

> Quel che manca a tutti questi signori è la dialettica. Essi vedono sempre e solamente qui la causa, là l'effetto. Non arrivano a vedere che questa è una vuota astrazione, che nel mondo reale simili contrapposizioni metafisiche polari esistono soltanto nei momenti di crisi, ma che l'intero grande corso delle cose si svolge nella forma dell'azione e reazione reciproca, anche se di forze

[6] Citato da MAYER, *F. Engels*, vol. 2, p. 448.

molto ineguali, tra cui il movimento economico è di gran lunga il piú forte, il piú originario, il piú decisivo; essi non arrivano a vedere che in questo campo niente è assoluto e tutto è relativo. Per loro Hegel non è esistito[7].

Se mai, nei tentativi di Engels di teorizzare le scienze della natura e la storia non erano tanto discutibili le poche formulazioni incertamente positivistiche che vi si possono riscontrare, quanto il fiducioso ricorso a Hegel, che egli stesso e Marx avevano «capovolto». Occorre però guardarsi da ogni semplice giustapposizione del pensiero di Marx a quello di Engels. Negli anni successivi alla morte di Marx, Engels non ebbe né il desiderio, né la fiducia in sé, né il tempo per sviluppare nuove posizioni particolari. Le ipotesi esposte nel *Feuerbach* sul rapporto fra materialismo storico e scienze della natura e sulla natura dialettica della realtà – fosse essa naturale o storica – erano già in via di sviluppo almeno dalla fine degli anni '50, ed erano spesso comparse nella sua corrispondenza con Marx[8]. Come è noto, Marx contribuí ad alcuni dei capitoli economici dell'*Anti-Dühring*, e prese visione dell'opera nel suo complesso. Va anche ricordato che alcune parti del manoscritto incompiuto sulla *Dialettica della natura* recano a margine commenti scritti da Marx. Inoltre, sebbene sia stato esaurientemente dimostrato che il materialismo storico non è un capovolgimento della dialettica hegeliana e che tale capovolgimento non risulta nemmeno dalla struttura teorica del *Capitale*, non va trascurato che proprio in questi termini Marx ed Engels cercarono di teorizzare l'opera compiuta[9]. In questo senso le spiegazioni fornite da Engels nel *Feuerbach* non si discostano molto dalla breve osservazione di Marx nella prefazione al *Capitale*, o dalla recensione incompiuta dello stesso Engels a *Per la critica dell'economia politica* di Marx, pubblicata in «Das Volk» nel 1859. Se dunque la successiva spiegazione di Engels del rapporto tra marxismo e dialettica hegeliana fu inadeguata, tale inadeguatezza è pienamente sanzionata dallo stesso Marx.

Non sarà però sufficiente nemmeno limitarsi a sottolineare la corrispondenza di prospettive fra Marx ed Engels. È stata proprio questa corrispondenza che ha oscurato i numerosi contributi autonomi di Engels allo sviluppo della teoria marxista, sminuendone l'individualità di pensatore. Il maggiore ostacolo in questo caso è rappresentato dalla

[7] Engels a Schmidt, 27 ottobre 1890, in MARX e ENGELS, *Opere scelte* cit., p. 1249.

[8] Si veda ad esempio, Engels a Marx, 14 luglio 1858, in *Opere* cit., vol. 40, pp. 351-52.

[9] Sul problema della possibilità di capovolgere Hegel, cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Roma 1967, pp. 69 sgg.; sul rapporto tra il successivo sviluppo teorico di Engels e Hegel cfr. G. STEDMAN JONES, *Engels and the End of Classical German Philosophy*, in «New Left Review», n. 79, 1973; ulteriori discussioni su Engels e il «materialismo dialettico» in L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1973 e S. TIMPANARO, *Sul materialismo*, Pisa 1975[2].

modestissima considerazione che Engels aveva del proprio contributo, e i commentatori successivi si sono generalmente limitati ad attenersi al suo giudizio. In una nota del *Feuerbach* Engels scriveva:

> Si è accennato piú volte, recentemente, alla parte che io ho preso alla elaborazione di questa teoria, e perciò non posso dispensarmi dal dire qui le poche parole necessarie a mettere a posto le cose. Non posso negare che prima e durante la mia collaborazione di quarant'anni con Marx io ebbi pure una certa qual parte indipendente tanto colla fondazione quanto alla elaborazione della teoria. Ma la maggior parte delle idee direttrici fondamentali, particolarmente nel campo economico e storico, e specialmente la loro netta formulazione definitiva, appartengono a Marx. Il contributo che io ho dato – eccezion fatta per un paio di scienze speciali – avrebbe potuto essere apportato da Marx anche senza di me. Ciò che Marx ha fatto, invece, io non sarei stato in grado di farlo. Marx stava piú in alto, vedeva piú lontano, aveva una visione piú larga e piú rapida di tutti noi. Marx era un genio, noi tutt'al piú avevamo del talento. Senza di lui la teoria sarebbe ben lungi dall'essere ciò che è. A ragione, perciò, essa porta il suo nome [10].

Sarebbe certo senza senso contestare la superiorità teorica di Marx, né può esservi dubbio sul fatto che Engels non avrebbe mai potuto dare al materialismo storico la coerenza logica e la profondità interpretativa di cui Marx seppe dotarlo; forse anzi, da solo non sarebbe arrivato a concepire la teoria del materialismo storico. La divisione del lavoro tra i due collaboratori venne fissata praticamente sin dall'inizio: in una delle sue prime lettere a Marx (17 marzo 1845), a proposito dei rispettivi progetti su una critica al libro di Friedrich List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, Engels si assumeva il compito di affrontare le conseguenze pratiche della teoria di List, mentre «suppongo – scriveva – ... a giudicare... dal tuo carattere, che tu insisterai di piú sulle *premesse* che sulle conseguenze» [11].

La maggior parte dei commentatori si è fermata a questo, assegnando a Engels un non meglio definito ruolo ausiliario nell'elaborazione teorica, e perdendo di vista l'importanza fondamentale del contributo di Engels, cercata nel posto sbagliato. In effetti l'abilità teorica, persino se posseduta in misura eccezionale come Marx, è condizione necessaria ma non sufficiente per una rivoluzione teorica, soprattutto se concerne la sfera sociale. Per tali rivoluzioni sono necessari anche fenomeni di disturbo, i quali non solo indicano l'inadeguatezza delle problematiche teoriche esistenti, ma suggeriscono anche i materiali di fondo per una nuova struttura teorica. Proprio gli scritti di Engels del 1844-45 fornirono queste nuove componenti decisive – sia pure a un livello pratico

[10] Cfr. MARX e ENGELS, *Opere scelte* cit., pp. 1131-32.
[11] *Opere* cit., vol. 38, p. 27.

rudimentale e non sufficientemente elaborato dal punto di vista teorico. Prima però di spiegare quali fossero queste componenti, sarà prima necessario dire qualcosa sulla figura di Engels, in modo da facilitare la comprensione dell'importanza, e dei limiti, del suo contributo.

2. *Gli anni di formazione.*

Engels, nato a Barmen nel 1820, aveva due anni meno di Marx, ed era il figlio maggiore di uno dei piú importanti industriali cittadini [1]. Nella situazione arretrata e non industrializzata della Germania nell'età della Restaurazione Barmen e la sua città gemella, Elberfeld – città manifatturiere legate al mercato mondiale – costituivano un'eccezione. I viaggiatori, giornalisti e letterati degli anni '30 e '40 definivano spesso quella regione la Manchester tedesca, anche se forse sarebbe stato meglio definirla la Coventry tedesca, poiché la sua attività principale consisteva nella fabbricazione di nastri, e gli operai vi lavoravano in genere a domicilio, insieme con le famiglie, per conto di mercanti-mediatori che controllavano l'acquisto delle materie prime e la vendita dei prodotti finiti. Elberfeld e Barmen erano eccezionali anche da un altro punto di vista: sebbene, come il resto della Renania, avessero subito la conquista napoleonica, e avessero goduto i benefici del Codice Napoleone, la loro popolazione in grande maggioranza calvinista o luterana, anziché cattolica, era assai piú disposta, dopo il 1815, ad accettare il governo prussiano che non la Renania nel suo complesso.

Questi due fattori differenziavano nettamente la famiglia e l'ambiente culturale di Engels da quelli di Marx. Vivendo nella zona francofila, figlio di un avvocato ebreo solo formalmente protestante, di opinioni liberal-illuministiche, Marx non sembra abbia avuto molti conflitti giovanili con la posizione politica o culturale di suo padre. Almeno sino alla fine degli anni '30, la classe media di Treviri continuò a mal sopportare l'occupazione prussiana, mentre sussisteva una forte nostalgia per il governo di Napoleone, e la popolazione colta si dimostrava ricettiva alle idee francesi, sia quelle liberali, e sia a partire dagli anni '30, quelle saintsimoniane. Nell'adolescenza Marx non fu toccato dai fermenti politici e culturali del nazionalismo tedesco, e sentí invece un'affinità assai piú profonda con le posizioni dell'*Aufklärung* tedesca con la sua propensione umanistica per la civiltà classica. Non sorprende,

[1] Sulla storia sociale del Wuppertal nel secolo XIX si veda soprattutto W. KÖLLMAN, *Sozialgeschichte der Stadt Barmen im 19. Jahrhundert*, Tubingen 1960.

dunque, se, giungendo a Berlino dopo i primi studi universitari a Bonn, egli fosse incline a una versione liberaleggiante dell'idea hegeliana di Stato, come principio guida delle sue riflessioni, anziché al principio emotivo di nazione. Fino a quando il suo amico e mentore, Bruno Bauer, non fu cacciato dall'università di Bonn, Marx sembrò destinato alla carriera accademica, e la sua conversione politica alla sinistra e infine al comunismo fu assai piú graduale e misurata di quella del giovane Engels.

La formazione di Engels fu del tutto diversa. Il pietismo protestante dei mercanti di Barmen si opponeva ferocemente alle associazioni pagane dell'*Aufklärung*, a qualunque colorazione razionalistica dell'interpretazione biblica e alla filosofia ambiguamente protestante di Hegel. Il valore attribuito all'educazione era strettamente pratico. Il ginnasio frequentato da Engels a Eberfeld aveva un'ottima reputazione, specie per quanto riguarda l'insegnamento delle lingue, tanto importante per la professione dei commercianti di Barmen, ma l'istruzione si fermava alla fine degli studi secondari, e ad essa seguiva un periodo di apprendistato commerciale nell'azienda di un collega d'affari. Cosí il giovane Engels fu inviato a Brema nel 1838, presso la ditta di importazioni-esportazioni di Heinrich Leopold. Nell'angusto ambiente sociale dei commercianti di Barmen la letteratura creativa era guardata con sospetto, Goethe veniva in genere definito un «senza Dio» e il teatro era considerato immorale. Sebbene si fosse grati a Napoleone per alcune sue riforme giuridiche, nei confronti delle idee francesi prevaleva un atteggiamento di ostilità. Le preghiere in famiglia e la lettura della Bibbia, la meditazione sulla letteratura devozionale, un'etica fatta di religiosità e di lavoro indefesso, e una teologia settaria comunicata attraverso la terrificante retorica da pulpito di predicatori come Krummacher erano le principali componenti culturali delle famiglie di mercanti durante la giovinezza di Engels (anche se in parte illuminate dall'amore per la musica, sia corale che strumentale). L'atteggiamento dei mercanti manifatturieri verso le loro famiglie, i loro operai e la loro religione era di stampo nettamente patriarcale: il loro mondo era strettamente collegato a quello dei predicatori, tanto piú che, appartenendo allo stesso strato sociale, era comune che i figli dei mercanti sposassero le figlie dei preti, e viceversa. La madre di Engels, figlia di un pastore protestante di Hamm, rientrava perfettamente in questo schema.

Già durante l'adolescenza, Engels cominciò ben presto a cercare di sfuggire agli angusti orizzonti imposti alla fantasia dalla sua famiglia e dalla società del Wuppertal. Suo padre si scandalizzò quando scoprí il figlio tredicenne intento a leggere «ein schmutziges Buch», un sudicio

libro: un romanzo medievale francese. È importante però non attribuire atteggiamenti troppo individuali e psicologici alla rivolta di Engels contro il padre[2]. Non fu un bambino poco amato, né fu trattato con crudeltà o trascurato. Anzi, in quanto erede designato dell'attività familiare, fu soggetto alla costante e preoccupata sollecitudine dei genitori. Per quanto perenne possa essere il conflitto tra le generazioni, solo in particolari circostanze storiche esso acquisisce rilievo sociale e politico. Nel Wuppertal, verso la fine degli anni '30 e all'inizio dei '40 la spaccatura generazionale in campo sociale e religioso non era una caratteristica di casa Engels, ma era presente invece, sia pure in varia misura, in altre famiglie del tempo. Per comprendere per quale motivo si trattasse di un fenomeno piú sociale che individuale, è necessario tener conto del fatto che negli ultimi anni '30 il mondo sociale e religioso delle vecchie famiglie mercantili si andava disgregando: l'austero calvinismo della generazione precedente era stato sentito profondamente in quanto forniva un adeguato ordinamento dell'esperienza sociale. L'élite mercantile non faceva alcuna distinzione tra la chiesa e il governo municipale della città; e l'aspetto patriarcale della religione aveva fornito la migliore articolazione al controllo diretto e personale della forza-lavoro, le cui stamberghe si raccoglievano intorno alle loro cappelle e ai loro magazzini.

Dal periodo napoleonico in poi, però, il commercio di Barmen entrò in un prolungato periodo di crisi, in conseguenza della sua dipendenza da un mercato mondiale controllato dagli inglesi. Dal punto di vista sociale, la popolazione fu minacciata dalla carestia, da un peggioramento del tenore di vita e dall'intensificazione dei ritmi di lavoro; il tutto punteggiato da frequenti periodi di disoccupazione. Dal punto di vista religioso, ciò comportò lo sfaldamento dello stabile governo ecclesiastico. I piccoli artigiani a domicilio e i loro apprendisti, sempre piú soffocati dal «pauperismo», si sentirono attratti da sette millenaristiche, mentre molti caddero in uno stato di semidisperazione esacerbato da un drammatico aumento del consumo di Schnapps (acquavite) a poco prezzo. Mentre la predicazione si faceva piú apocalittica e emotiva, la tradizionale élite dei mercanti cominciò a ritirarsi dal governo attivo della Chiesa. Fu su questo sfondo che il diciannovenne Engels sferrò il suo primo attacco, sotto uno pseudonimo, contro il filisteismo dei pietisti del Wuppertal.

Il dissenso del giovane Engels e del suo circolo di Barmen assunse

[2] Un interessante tentativo di interpretazione psicanalitica del giovane Engels è in S. MARCUS, *Engels, Manchester and the Working Class*, London 1974 (di prossima pubblicazione presso Einaudi).

dapprima la forma di una rivolta estetica contro la meschinità del mondo dei mercanti, e fu accompagnato da tentativi giovanili di emulare l'avanguardia letteraria contemporanea. Le accuse mosse da Engels al Wuppertal non furono quelle di un socialista in embrione, bensí di un aspirante poeta che si faceva portavoce delle piú moderne correnti letterarie. Engels si identificava soprattutto con il poeta Ferdinand Freiligrath, giunto nel Wuppertal per lavorare come contabile. L'idea di una doppia vita – mercante di professione e scrittore per vocazione – lo attirò sino a quando non riuscí a sfuggire all'azienda familiare, nel 1845, ma ricomparve con aspetti diversi per tutto il resto della sua vita.

Tuttavia, alla fine degli anni '30, i temi del dibattito letterario, politico e religioso erano legati troppo strettamente per consentire una distinzione di qualche rilievo: il pietismo, il conservatorismo romantico e l'assolutismo cristiano dello Stato prussiano si contrapponevano rigidamente alle diverse correnti del liberalismo, del razionalismo e della critica biblica posthegeliana. Poiché il dibattito era cosí polarizzato, essere poeta o scrittore richiedeva una scelta cosciente tra progresso e reazione, ed era abbastanza chiaro quale direzione Engels avrebbe seguito. A differenza di Marx, le prime prese di posizione politiche di Engels furono fortemente influenzate dal movimento letterario liberal-nazionale degli anni '30; aveva attinto i suoi primissimi eroi dalla mitologia germanica, e finché fu a Brema, la leggenda di Sigfrido conservò ai suoi occhi grande importanza in quanto simbolo delle coraggiose virtú della giovane virilità tedesca in lotta con la Germania meschina e servile dei principî. Poco dopo l'inizio della sua attività a Brema divenne un entusiastico adepto della Giovane Germania, un effimero circolo letterario nato sulla scia della rivoluzione del 1830, che si ispirava, quanto a stile e prese di posizione, ai due esuli ebrei, Heine e Börne. Engels fu dapprima un ammiratore di Karl Gutzkow, direttore del «Telegraph für Deutschland», su cui furono pubblicate le sue *Lettere dal Wuppertal*. Alla fine del 1839, però, l'entusiasmo di Engels fu rivolto sempre piú all'antico mentore di Gutzkow, Börne, le cui denunce radicalmente repubblicane contro i principi tedeschi, insieme con la polemica contro le tendenze francofobe del nazionalismo tedesco, ben si adattavano al combattivo entusiasmo di Engels per le «idee del secolo».

Tuttavia per Engels, in questo periodo, il problema della fede religiosa fu predominante: nonostante l'insofferenza per il modo di vedere della sua famiglia, non era facile scuotersi di dosso il peso dell'educazione religiosa ricevuta. L'intensità del suo sentimento religioso è testimoniata da una poesia scritta in occasione della cerimonia della «conferma». Le fasi attraverso le quali dovette passare per allontanarsi dal

cristianesimo ortodosso – dal cristianesimo liberale, attraverso la lettura di Schleiermacher, a quella di Strauss – si possono seguire nei particolari nelle lettere scritte da Brema ai fratelli Graeber, suoi compagni di scuola. Una cosa è certa: non poteva semplicemente abbandonare la fede; poteva rinunciare a una fede solo dopo averne trovata un'altra. Le sue prime critiche al pietismo del Wuppertal erano state scritte dal punto di vista del cristianesimo liberale. Attraverso la lettura dei saggi di Gutzkow ebbe però l'occasione di conoscere Strauss, e nell'ottobre 1839 poteva ormai scrivere: «Ora sono straussiano entusiasta». Strauss gli aprí la porta di Hegel, e il suo primo rapporto con Hegel fu simile a una conversione religiosa. In un viaggio, reale o immaginario, attraverso il Mare del Nord, nel luglio 1840, si appoggiò al bompresso della nave, guardando «la superficie lontana, verde, dove le teste delle onde schiumanti emergono in eterna agitazione», riflettendo:

> Ho avuto solo una volta un'impressione che potrei paragonare a questa; quando per la prima volta mi si aprí l'idea di Dio dell'ultimo filosofo, questo pensiero il piú colossale del secolo XIX; allora mi afferrarono i medesimi brividi beati, allora mi alitò contro come una fresca aria di mare che spira dal cielo piú terso; le profondità della speculazione stavano davanti a me come l'insondabile flutto del mare, dal quale non può distogliersi l'occhio che cerca la terra; in Dio vive tutto il nostro essere! Di ciò prendiamo coscienza sul mare; sentiamo che tutto ciò che ci circonda e noi stessi siamo penetrati dallo spirare di Dio; tutta la natura ci è cosí affine, le onde ci fanno cenni familiari, il cielo si allarga amorevolmente intorno alla terra e la luce del sole ha un tale splendore che si pensa di poterla afferrare con le mani [3].

È proprio questa diversa intensità del sentimento emotivo uno degli aspetti che distingue il rapporto di Engels con Hegel da quello di Marx. Engels non aveva ricevuto un'educazione filosofica accademica, aveva trovato Hegel nella sua ricerca di un sicuro rifugio che sostituisse gli aspetti terrificanti della fede del Wuppertal, tanto profondamente impressi nella sua immaginazione quando era ancora bambino. Non sottopose mai Hegel alla rigorosa analisi intrapresa da Marx nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto* o nella *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*, del 1843 e del 1844, e quando, molti anni dopo, reagí al materialismo e al positivismo volgari ricorrendo ancora una volta a Hegel, riprodusse spesso elementi del suo rapporto premarxista con la tradizione idealistica tedesca.

Nel 1841, quando lasciò Brema per un anno di servizio militare a Berlino, era già un giovane hegeliano entusiasta; ben presto sostituí allo Hegel panteista lo Hegel «segretamente ateo», divenendo uno dei

[3] *Opere* cit., vol. 2, p. 99.

membri piú apocalittici dei «liberi». Poche settimane dopo essere giunto a Berlino già sferrava una serie di attacchi contro Schelling, cui era stata affidata la cattedra di filosofia per arginare le pericolose tendenze dell'hegelismo. Non afferrava l'incompatibilità fra il concetto di «autocoscienza» formulato dalla sinistra hegeliana e in particolare da Bruno Bauer, e l'«uomo» di Feuerbach, che attraverso il metodo del capovolgimento riusciva insieme ad annullare completamente la dialettica hegeliana. In tutti i riferimenti al radicalismo filosofico tedesco, fino alla *Sacra famiglia*, accomunò sempre Bauer e Feuerbach come fossero componenti di un'unica linea di pensiero. Anni dopo, nel suo *Ludwig Feuerbach*, scriveva a proposito dell'*Essenza del cristianesimo*: «Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani»[4]. L'affermazione valeva molto piú per lui stesso che per altri membri del gruppo. Ciò che infatti attirò la sua attenzione e il suo entusiasmo, sia nell'*Essenza del cristianesimo*, sia nelle successive *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (Tesi provvisorie per la riforma della filosofia), non fu la critica di Feuerbach a Hegel, ma la trasformazione della teologia in antropologia, la sua religione umanista. In tutti i suoi scritti fino all'incontro con Marx a Parigi nella tarda estate del 1844, mantenne sempre una metodologia hegeliana; i suoi saggi piú ambiziosi assumevano la forma di giustapposizioni dialettiche dello sviluppo di principî unilaterali, la cui contraddizione veniva trascesa in una superiore unità rappresentata dall'umanismo comunista.

Forse un'altra ragione per cui Engels non avvertí mai la necessità di sottoporre Hegel a una critica minuziosa fu che, diversamente da altri giovani hegeliani, non sembra avere mai preso troppo sul serio la teoria hegeliana dello Stato. Essa gli appariva piú come un elemento del «sistema» conservatore di Hegel che non del suo «metodo» rivoluzionario, ed Engels, diversamente dagli altri del suo circolo, era già divenuto un democratico repubblicano rivoluzionario prima di convertirsi all'hegelismo. A Berlino, quindi, riteneva ancora di poter fondare la filosofia hegeliana della storia con la posizione politica repubblicana di Börne. In un poema epico satirico scritto con Edgar Bauer nell'estate 1842, definiva se stesso:

> Oswald il montagnardo,
> il piú radicale in assoluto.
> Suona *un solo* strumento, la ghigliottina,
> su di essa accompagna *una sola* cavatina;

[4] Cfr. MARX e ENGELS, *Opere scelte* cit., pp. 1112-13.

sempre risuona il canto infernale, ruggisce forte il ritornello:
Formez vos battaillons! aux armes, citoyens! [5].

La sua posizione politica rimase giacobina sino a quando, poco prima di partire per l'Inghilterra, incontrò Moses Hess nella redazione della «Rheinische Zeitung» a Colonia, e si convertí al comunismo filosofico di Hess. Probabilmente, proprio per avere partecipato con tanto entusiasmo agli eccessi anticristiani e *bohémiens* dei «liberi» e per essersi sempre associato alle frequenti denunzie mosse da Edgar Bauer alla politica del «giusto mezzo», il suo incontro con Marx, avvenuto a Colonia piú o meno in quel periodo, fu tanto freddo.

Ma le debolezze di Engels erano anche i suoi punti di forza. Se non possedeva la tenacia intellettuale e la forza di deduzione necessarie per essere un rigoroso e originale teorico, se i suoi tentativi di teorizzazione si facevano notare piú per la loro audacia che per gli obiettivi, le sue grandi virtú consistevano nella relativa apertura alle novità, nel tenace radicalismo del suo temperamento, in una capacità di percezione straordinariamente rapida, in un'audace intuizione e nell'onnivora curiosità per tutto ciò che scorgeva intorno. Era e rimase segnato dalla sua educazione e dal suo tirocinio nel campo mercantile. Lo si riscontrava nel modo metodico di curare la sua corrispondenza, nell'ordine scrupoloso dei suoi affari, nella capacità di sfruttare appieno ogni ora del giorno, nell'insofferenza per la sciatteria *bohémienne* di un Liebknecht e nell'assoluta intolleranza per i generosi impeti di un aristocratico disordinato come Bakunin. Sotto ogni punto di vista era un bravo uomo d'affari, e l'abilità con cui rappresentò l'azienda familiare a Manchester all'inizio degli anni '50 contribuí notevolmente ad allentare la tensione provocata dalla grave lite col padre, esplosa nel 1848. Fu il desiderio di sfuggire e di andare oltre questo ambiente che fece di lui un personaggio piú avventuroso di Marx, piú pronto a sfidare le convenzioni e al tempo stesso piú aggressivo nei confronti di chi non faceva parte del suo circolo di amici. Sarebbe difficile immaginare Marx che convive con un'operaia irlandese, che esplora di propria iniziativa i bassifondi di Manchester, scarabocchia disegnini comici sul manoscritto dell'*Ideologia tedesca*, vaga per la campagna francese nel tardo 1848 esaltando le grazie delle giovani contadine, partecipa a una campagna militare nel 1849 e poi, ritornato in Inghilterra, va a caccia con i cani, tiene in casa un pappagallo e si vanta della propria cantina. «Spiessburger», piccolo borghese, era uno degli insulti preferiti da Engels, e nel suo modo di vita non c'era proprio nulla di gretto e meschino. Non nascose mai la

[5] *Opere* cit., vol. 2, p. 327.

sua provenienza e non fu mai un diplomatico. Gli operai avevano forse ragione lamentarsi spesso per la sua arroganza[6], sebbene non si debba dimenticare che ad essa si accompagnavano un'autentica modestia personale, il candido riconoscimento dei propri limiti e l'affettuosa lealtà per i vecchi amici. Se, come scrisse lui stesso, non fu un genio, fu senza dubbio un uomo dotato di talento eccezionale. La sua prosa era fluida e chiara, e scriveva con insolita rapidità. Non solo fu un magnifico campione dell'applicazione del materialismo storico, ma fu senza dubbio uno dei piú dotati giornalisti del secolo XIX, e uno dei suoi storici migliori. Proprio questa insolita fusione di doti gli permise di dare un particolare contributo all'elaborazione del materialismo storico.

3. *L'esperienza inglese.*

Engels partí per l'Inghilterra alla fine del novembre 1842, ufficialmente per continuare il suo tirocinio commerciale presso la ditta Ermen e Engels di Manchester, e vi rimase per ventun mesi. Ripensando quarant'anni dopo alla sua prima permanenza in Inghilterra, Engels scriveva:

> Vivendo a Manchester io avevo per cosí dire toccato con mano che i fatti economici, che sino allora la storiografia aveva disdegnato o tenuto in nessun conto, sono, per lo meno nel mondo moderno, una forza storica decisiva; che essi formano la base delle origini degli attuali contrasti di classe; che questi contrasti di classe a loro volta, nei paesi dove, grazie alla grande industria, si sono pienamente sviluppati, e quindi specialmente in Inghilterra, formano la base della formazione dei partiti politici, delle lotte dei partiti e quindi di tutta la storia politica[1].

A quel che risulta dagli scritti di quel periodo, il processo attraverso il quale Engels giunse a tali conclusioni non fu certo semplice e ben definito quanto lo vorrebbero queste riflessioni retrospettive. Per aprirsi alle nuove impressioni, infatti, non solo dovette usare gli occhi e le orecchie, ma fu inizialmente costretto a mettere in discussione alcuni presupposti fondamentali del comunismo filosofico tedesco, che aveva portato con sé in Inghilterra. I prodromi di una rottura con tali presupposti si manifestarono prima del secondo anno di permanenza, e si espressero solo nella *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, scritta a Barmen fra il settembre 1844 e il marzo 1845, dopo il suo ritorno, ma la rottura non fu completa se non al tempo in cui, insieme con

[6] Si veda ad esempio, S. BORN, *Erinnerungen eines Achtundvierzigers*, Leipzig 1898.

[1] ENGELS, *Per la storia della Lega dei comunisti*, in MARX e ENGELS, *Opere scelte* cit., p. 1085.

Marx, definí la propria posizione in contrasto con *L'ideologia tedesca*, a Bruxelles nel 1845-46.

I primi segni del suo crescente interesse per i «fatti economici» si riscontrano alla fine del 1843, in un'ambiziosa serie di saggi sull'economia politica, su *Past and Present* di Carlyle e sulla *Situazione dell'Inghilterra*, pubblicati nei «Deutsch-französische Jahrbücher» e poi nel «Vorwärts». La lettura di Fourier, ma in particolare di Carlyle, lo portò a considerare la «situazione dell'Inghilterra»: «la "ricchezza nazionale" degli inglesi è molto grande, eppure essi sono il piú povero dei popoli sotto il sole»[2]. Ovvero, come affermava Carlyle, «al centro della doviziosa abbondanza, il popolo muore di fame; fra mura d'oro e granai colmi, nessuno si sente sicuro e soddisfatto»[3]. La lettura di *Qu'est-ce que la propriété* di Proudhon e di alcune opere di Owen lo spinse a imputare questa situazione agli effetti della proprietà privata. Nel tardo 1843 scriveva di Proudhon:

> Il diritto alla proprietà privata, le conseguenze di questa istituzione, concorrenza, immoralità e miseria, sono qui discussi con un vigore intellettuale e una reale indagine scientifica che mai avevo trovato riuniti in una sola opera[4].

Tuttavia, nei *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, pubblicati nei «Deutsch-französische Jahrbücher», Engels procedette assai oltre Proudhon: non si limitò a contrapporre alla miserevole realtà economica le affermazioni degli economisti, ma cercò di dimostrare che le contraddizioni dell'economia politica erano necessaria conseguenza delle contraddizioni generate dalla proprietà privata. Fu il primo nella sinistra filosofica tedesca a spostare il dibattito sull'economia politica, mettendo in luce le connessioni tra la proprietà privata, l'economia politica e le moderne condizioni sociali nel processo di transizione verso il comunismo. L'economia politica era «una scienza dell'arricchimento», «un sistema raffinato di frode autorizzata», conseguenza dell'espansione commerciale e «nata dall'invidia reciproca e dall'avidità dei mercanti»[5]. Il commercio era infatti basato sulla concorrenza, generata dalla proprietà privata che contrappone l'uno all'altro gli interessi individuali, producendo la divisione fra terra, lavoro e capitale, il confronto tra manodopera e prodotto sotto forma di salario, la conversione dell'uomo in merce, l'invenzione della macchina e della fabbrica, la dissoluzione della famiglia, della nazionalità e di ogni altro legame in sem-

[2] ENGELS, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 458.
[3] ID., *La situazione dell'Inghilterra. «Past and Present» di Carlyle*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 487.
[4] ID., *Progressi della riforma sociale sul continente*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 435.
[5] *Opere* cit., vol. 3, p. 454.

plice rapporto monetario, la polarizzazione della società in milionari e indigenti e l'universalizzazione della «guerra di tutti contro tutti». La «scienza dell'arricchire», che si accompagnava a tale processo, era intrappolata da insolubili antinomie, e chi la praticava era colpevole di ipocrisie e immoralità anche piú gravi. Da Adam Smith in poi, infatti, i fautori del libero scambio e dell'economia liberale, nonostante i loro attacchi contro il monopolio e i voti di un pacifico progresso portato dal libero scambio, si erano rifiutati di mettere in discussione il piú grande dei monopoli, la proprietà privata che, sotto le spoglie della concorrenza, produce la piú sanguinaria guerra totale di tutti contro tutti.

È noto che questo saggio influí sulle prime riflessioni di Marx sull'economia politica, esposte nei *Manoscritti del 1844*, tanto che ancora nel 1859 egli lo considerava un «geniale schizzo di critica delle categorie economiche»[6]. Sarebbe comunque sbagliato considerare i *Lineamenti* come prova della rottura di Engels con il comunismo filosofico sotto l'influsso della situazione inglese o come un'anticipazione del materialismo storico quale sarebbe stato elaborato nel 1845. Non solo l'accento veniva posto sulla proprietà privata e la concorrenza, piuttosto che sul modo di produzione e la lotta di classe, ma la stessa proprietà privata veniva considerata causa della «immoralità della presente condizione dell'umanità»[7]. La posizione da cui Engels muoveva la sua critica era «umana», cioè antropologica, piuttosto che teologica, e Carlyle veniva elogiato per il fatto che il suo libro recava una «traccia di condizione umana»[8]. Engels accettava appieno la definizione data da Carlyle della situazione inglese, ma attribuiva il disprezzo del suo autore per la democrazia e la sua ignoranza del socialismo non alla posizione di classe, ma al suo «panteismo», che ancora poneva sopra l'uomo un potere sovrannaturale. La soluzione proposta da Carlyle consisteva in una nuova religione basata sul vangelo del lavoro. Per Engels invece la religione, ben lontana dall'essere la risposta all'immoralità e all'ipocrisia del presente, era di fatto alla radice di ogni male. La sua soluzione consisteva nel restituire

> all'uomo il contenuto che gli era stato sottratto dalla religione; e non lo vogliamo come contenuto divino, bensí come contenuto umano, e tutta l'operazione di restituzione si limiterà semplicemente a risvegliare l'autocoscienza... infatti la pretesa dell'elemento umano e naturale di voler essere sovrumano e

[6] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica. Prefazione* (la si veda in appendice a MARX, *Il capitale*, Torino 1975, libro primo, p. 958).
[7] *Opere* cit., vol. 3, p. 469.
[8] ENGELS, *Carlyle* cit., p. 482.

sovrannaturale è la radice di ogni falsità e menzogna. Ma cosí facendo abbiamo dichiarato una guerra senza quartiere alla religione e alle idee religiose [9].

Per questo stesso motivo poteva definire le crisi commerciali «una legge di natura che si fonda sulla mancanza di coscienza di quanti sono coinvolti nel processo», poteva chiamare Adam Smith il «Lutero dell'economia» che aveva sostituito l'«ipocrito farisaismo protestante» alla «franchezza cattolica», e la teoria malthusiana della popolazione poteva essere considerata «il culmine dell'economia cristiana» [10]. Per motivi analoghi, evidentemente corroborati dalla lettura del saggio di Marx sulla *Questione ebraica*, Engels tentò, pochi mesi dopo, l'elaborazione di una teoria della monarchia costituzionale inglese come espressione del «timore che l'uomo ha di se stesso» [11].

Per di piú, se pure il punto di partenza della critica di Engels era umanista, il metodo critico adottato rimaneva ancora hegeliano. Pochi giorni dopo il suo arrivo in Inghilterra, nel novembre 1842, Engels scriveva costernato:

> È una cosa che in Germania si capisce da sé, ma che non è possibile far intendere al britannico ostinato, che i cosiddetti interessi materiali non possono mai operare nella storia come fini autonomi, dominanti, ma che servono sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, un principio che tiene le fila del progresso storico [12].

Un anno dopo, scrivendo il suo saggio sull'economia politica, Engels nutriva eguale fiducia nel fatto che «una volta che un principio sia stato messo in movimento esso continua poi a operare da sé in tutte le sue conseguenze, piaccia o meno agli economisti» [13]. Perciò, scriveva esponendo il proprio metodo di analisi dell'economia politica, attraverso l'indagine delle «categorie fondamentali, sveleremo la contraddizione introdotta dal sistema della libertà di commercio e trarremo le conseguenze di entrambi i lati della contraddizione» [14].

Engels era giunto in Inghilterra pienamente convinto della profezia di Hess, secondo la quale l'Inghilterra sarebbe stata la portatrice di una rivoluzione sociale che avrebbe consumato e trasceso la rivoluzione religioso-filosofica della Germania e quella politica della Francia [15]. Sin dall'inizio, però, fu costretto ad ammettere che «tra i partiti che si contendono ora il dominio, tra whigs e tories, non si conoscono lotte di

[9] *Ibid.*, p. 503.
[10] ENGELS, *Lineamenti* cit., pp. 459, 471, 476.
[11] ID., *La situazione dell'Inghilterra. La costituzione inglese*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 531.
[12] ID., *Le crisi interne*, in *Opere* cit., vol. 2, p. 361.
[13] ID., *Lineamenti* cit., p. 460.
[14] *Ibid.*, pp. 457-58.
[15] V. M. HESS, *Die europäische Triarchie*, Leipzig 1841.

principî: si conoscono solo conflitti di interessi materiali»[16]. Si trattava dunque di scoprire in quale modo in Inghilterra il principio si fosse realizzato attraverso l'apparente predominio degli interessi materiali e della pura pratica. La sua soluzione a questo problema comparve un anno dopo in una serie incompiuta di articoli sulla *Situazione dell'Inghilterra*, scritti nei primi mesi del 1844. «La grande opposizione che occupò la storia fin dai suoi inizi», scriveva, era «l'opposizione di sostanza e soggetto, di natura e spirito, di necessità e libertà». Sino alla fine del secolo XVIII la storia mondiale non aveva fatto che contrapporre in modo sempre piú acuto tali opposizioni:

> I tedeschi, il popolo spiritualista e cristiano, vissero una rivoluzione filosofica; i francesi, il popolo del materialismo classico, e dunque il popolo politico, dovettero compiere la rivoluzione per vie politiche.

Ma

> gli inglesi, la cui nazionalità è una mescolanza dell'elemento tedesco con quello francese e che pertanto portano in sé ambo i lati dell'opposizione e sono dunque piú universali di ciascuno dei due fattori per sé, furono coinvolti in una rivoluzione piú universale, in una rivoluzione sociale[17].

Gli inglesi rappresentavano queste opposizioni nella loro forma piú acuta, e proprio la loro incapacità a risolverle spiegava «l'eterna inquietudine interiore degli inglesi»[18].

> La filosofia inglese... dopo il fallimento di tutti i tentativi di comporre la contraddizione, la dichiara insolubile proclamando contemporaneamente l'inadeguatezza della ragione e cercando scampo nella fede religiosa o nell'empiria.

Con ciò si spiegava la bigotteria religiosa della classe media inglese e insieme il suo empirismo. Allo stesso tempo però «questo sentimento della contraddizione fu l'origine della colonizzazione, della navigazione, dell'industria e, in generale, dell'immensa attività pratica degli inglesi»[19]. Solo l'Inghilterra dunque possedeva una storia sociale:

> Solo in Inghilterra gli individui come tali, senza propugnare consapevolmente dei principî universali, hanno promosso lo sviluppo nazionale fino a portarlo quasi a compimento. Solo qui ha operato la massa in quanto massa, mossa dal proprio interesse particolare; solo qui i principî sono stati tramutati in interessi, prima ancora che essi potessero esercitare il loro influsso sulla storia[20].

[16] ENGELS, *Le crisi interne* cit., p. 362.
[17] ID., *La situazione dell'Inghilterra* cit., pp. 511-12.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, p. 514.

Si è finora rilevata la problematica filosofica con cui Engels si misurò in Inghilterra tra il 1842 e il 1844, non per contraddire la sua affermazione sulla crescente consapevolezza dell'importanza dei «fatti economici», ma per mostrare di quale portata fu lo sforzo intellettuale e di immaginazione che egli dovette compiere prima di poter scrivere *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, un libro che non è certo il semplice risultato di un'inchiesta intelligente, ma che rappresenta anche un profondo cambiamento nella sua posizione politica e teorica. La strada che dovette percorrere, e la mole di ciò che dovette dimenticare – non solo i presupposti dell'idealismo radicale tedesco, ma anche, in pratica, tutte le varianti di socialismo conosciute a quel tempo – potranno essere messe in giusto rilievo da un esame dei mutamenti intervenuti nella sua concezione della rivoluzione della classe operaia e dell'industria moderna.

Engels era giunto in Inghilterra subito dopo lo sciopero generale cartista, fiducioso nella profezia di Hess su un'imminente rivoluzione sociale che avrebbe portato alla realizzazione del comunismo. Occorrerà ricordare che, nella prospettiva di Hess, comunismo significava trionfo dei principî di comunità e «unità» sull'egoismo e la frammentazione[21]. Non era il risultato di una guerra tra le classi, né la sua realizzazione rientrava nei destini di una classe particolare. Piú volte Hess aveva confutato l'identificazione – proposta da Lorenz von Stein – del comunismo con un proletariato spronato da un desiderio avido e egoistico di eguaglianza che gli veniva dallo stomaco[22]. Engels perciò agí con perfetta coerenza, nel gennaio 1843, quando rifiutò l'invito di Bauer, Schapper e Moll di aderire alla Lega dei giusti. Non poteva accettare il comunismo degli artigiani tedeschi poiché, come piú tardi confessò «al loro angusto comunismo egualitario io contrapponevo allora una buona dose di altrettanto angusta altezzosità filosofica»[23]. Come scrisse piú avanti in quello stesso anno a proposito dei comunisti filosofici tedeschi, fra cui contava anche se stesso, «una rivoluzione *sociale* fondata sulla comunità dei beni» era «la sola condizione umana compatibile con i principî da loro in astratto professati»[24]. I tedeschi dunque tendevano inevitabilmente al comunismo in quanto

> i tedeschi sono un popolo filosofico e non abbandoneranno, non potranno abbandonare, il comunismo, quando sia fondato su retti principî filosofici, e tan-

[21] V. M. HESS, *Philosophie der Tat*, in M. HESS, *Sozialistische Aufsätze*, a cura di T. Zlocisti, Berlin 1921, pp. 62-63.
[22] L. VON STEIN, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, Leipzig 1842.
[23] ENGELS, *Per la storia della Lega dei comunisti* cit., p. 1082.
[24] ID., *Progressi della riforma sociale sul continente* cit., pp. 442-43.

to piú se è derivato, come conclusione inevitabile, dalla *loro stessa* filosofia. È questo ora il compito che ci spetta.

Poiché il socialismo interessava tutta l'umanità, e non solo gli interessi di una classe particolare, non è sorprendente che per gran parte della sua permanenza in Inghilterra Engels attribuisse importanza assai maggiore agli owenisti che non ai cartisti. «Quanto alle dottrine particolari del nostro partito – scriveva nel 1843 – piú che a ogni altro partito siamo vicini ai socialisti inglesi»[25]. Fu assai colpito dai grandi passi avanti compiuti in Inghilterra dalla pratica socialista, e l'unico punto di disaccordo consisteva nel fatto che

> i socialisti sono appunto ancora inglesi quando dovrebbero essere solamente uomini, dello sviluppo filosofico avvenuto sul continente essi conoscono solo il materialismo, ma non anche la filosofia tedesca; e qui sta la loro deficienza[26].

Il suo distacco dalla posizione dei cartisti fu ulteriormente allargato dal loro concentrarsi sul superamento di *una* forma dello Stato piuttosto che dello Stato stesso. Scriveva infatti:

> La democrazia è, come ritengo sia ogni forma di governo, una contraddizione intrinseca, un falso, una semplice ipocrisia (teologia, come diciamo noi tedeschi) nella sostanza[27].

Sin dall'inizio provò evidentemente ammirazione per lo spirito combattivo dei cartisti, e ne considerò inevitabile la vittoria; ma i suoi occhi guardavano sempre oltre l'effimero trionfo della democrazia. I socialisti, scriveva nel gennaio 1844,

> sono l'unico partito inglese che abbia un avvenire, quale che sia la loro relativa debolezza attuale. La democrazia, il cartismo dovranno presto affermarsi, dopo di che la massa dei lavoratori inglesi non avrà altra alternativa che fra la morte per fame e il socialismo[28].

Ferme restando tali prese di posizione, tuttavia, le sue prime impressioni dell'Inghilterra furono abbastanza sconcertanti. Al suo arrivo fu sorpreso dal fatto che, «quando qui si parla di cartisti e radicali, si intende quasi generalmente la feccia del popolo, la massa dei proletari, ed è vero che i pochi portavoce colti del partito scompaiono tra la massa»[29]. Rimase ancora piú esterefatto scoprendo che il socialismo raccoglieva consensi solo nello strato inferiore della società, e che le opere di Strauss, Rousseau, Holbach, Byron e Shelley, anche se lette dagli

[25] *Ibid.*, p. 443.
[26] ENGELS, *Carlyle* cit., p. 507.
[27] ID., *Progressi della riforma sociale sul continente* cit., p. 429.
[28] ID., *Carlyle* cit., p. 507.
[29] *Punto di vista inglese sulle crisi interne*, in *Opere* cit., vol. 2, p. 359.

operai, erano praticamente innominabili tra le classi medie e gli ambienti «colti». Carlyle lo aiutò a capire per quale motivo la classe media fosse immersa nel «mammonismo» e nella bigotteria, ma non riuscí a trovare migliore spiegazione al fatto che l'illuminismo fosse limitato alle classi inferiori, se non che si trattava di una situazione analoga a quella dei primi cristiani [30].

A partire però dagli inizi del 1844 si comincia a individuare un cambiamento. L'umanismo filosofico e il metodo hegeliano avevano ancora il sopravvento, ma l'importanza attribuita ai diversi elementi di questa struttura era cambiata. Particolarmente degna di nota è l'importanza nuova e primordiale attribuita alla rivoluzione industriale. Dopo una particolareggiata descrizione dei cambiamenti avvenuti nel campo dell'industria, Engels affermava:

> Questo rivoluzionamento dell'industria inglese è la base di tutti i moderni rapporti inglesi, la forza motrice dell'intero movimento sociale. La sua prima conseguenza fu l'innalzamento dell'interesse alla sovranità sull'uomo. L'interesse si impadroní delle forze dell'industria appena sorte e le sfruttò per i propri scopi; queste forze, che di diritto appartengono all'umanità, divennero, a opera della proprietà privata, monopolio di pochi ricchi capitalisti e strumento per l'asservimento delle masse. Il commercio assorbí l'industria e divenne cosí onnipotente, divenne il legame dell'umanità [31].

Dall'interpretazione della concorrenza come prodotto dell'avidità dei mercanti e della «scienza dell'arricchimento» degli economisti, la sua attenzione si era spostata, in altre parole, sulle forze reali che avevano resa universale la concorrenza. Aveva inoltre cominciato a capire in quale modo l'industrializzazione avesse trasformato il sistema delle classi. L'avvenimento piú importante dell'Inghilterra settecentesca era stata la creazione del proletariato, una classe assolutamente nuova; nel corso di quello stesso processo, inoltre, la classe media si era fatta aristocratica. A sua volta però questa cristallizzazione dell'Inghilterra in tre classi distinte – aristocrazia terriera, aristocrazia del denaro e democrazia operaia – aveva minato lo Stato. In un'analisi della costituzione e del sistema giuridico inglesi, redatta nel marzo 1844, Engels giungeva alla conclusione che il tanto decantato equilibrio di potere sancito dalla costituzione era «un grande inganno» [32]. Sottolineando il contrasto tra la teoria e la prassi della costituzione, scriveva: «Qui una trinità della legislatura, lí una tirannia della classe media». Né la regina, né i lords, né i comuni governavano l'Inghilterra: «Chi governa effettivamente

[30] *Lettere da Londra*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 416.
[31] ENGELS, *La situazione dell'Inghilterra. Il secolo diciottesimo*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 526.
[32] ID., *La situazione dell'Inghilterra. La costituzione inglese* cit., p. 538.

l'Inghilterra? Governa il possesso»[33]. La potenza dell'aristocrazia non derivava dalla sua posizione costituzionale, ma dall'estensione delle sue proprietà terriere. Nella misura in cui, dunque, il potere dell'aristocrazia, cosí come quello della classe media, derivava dalle loro proprietà, e nella misura in cui «il possesso e l'influenza ottenuta in virtú di esso formano l'essenza della classe media... è la classe media che certamente ha il predominio»[34].

Ma se la costituzione si rivelava un semplice involucro sotto il quale si celava il dominio della proprietà privata, e se gli altri «diritti di nascita» inglesi (libertà di stampa, libertà di riunione, «habeas corpus», sistema delle giurie) si rivelavano anch'essi privilegi dei ricchi negati ai poveri, allora ciò che a prima vista era sembrato a Engels tanto misterioso – l'irragionevole opposizione della classe media alla democrazia e al socialismo – diveniva d'un tratto assai facile da capire. Il socialismo rimaneva l'obiettivo da raggiungere, e l'«eguaglianza democratica» rimaneva una «chimera». Ma se la battaglia contro lo Stato non democratico non era in realtà una battaglia politica, bensí sociale, contro il dominio della proprietà, allora anche il cartismo assumeva un significato ben diverso. Quale tipo di democrazia avrebbe infatti prodotto una vittoria dei cartisti?

> Non quella della rivoluzione francese, il cui opposto era costituito dalla monarchia e dal feudalesimo, ma *la* democrazia, il cui opposto è rappresentato dalla classe media e dal possesso... La classe media e il possesso detengono il dominio, il povero è privo di diritti, viene oppresso e sfruttato, la costituzione lo ignora e la legge gli è sempre sfavorevole; la lotta della democrazia contro l'aristocrazia, in Inghilterra, è la lotta dei poveri contro i ricchi. La democrazia verso la quale l'Inghilterra è avviata è una democrazia *sociale*[35].

Nei primi giorni del settembre 1844 Engels si trattenne a Parigi con Marx, sulla strada del ritorno a Barmen. Proseguendo l'esame retrospettivo della sua scoperta, a Manchester, dell'importanza decisiva dei «fatti economici» come «base delle origini degli attuali contrasti di classe», Engels scriveva nel 1885:

> Marx non soltanto era giunto alla stessa concezione, ma l'aveva già generalizzata nei «Deutsch-Französische Jahrbücher» (1844), nel senso che non lo Stato condiziona e regola la società civile, ma la società civile condiziona e regola lo Stato; che dunque la politica e la sua storia devono essere spiegate sulla base dei rapporti economici e del loro sviluppo, e non viceversa[36].

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 554.
[36] ENGELS, *Per la storia della Lega dei comunisti* cit., pp. 1085-86.

Tale affermazione è vera solo in parte. In base agli scritti di Marx che precedettero il suo incontro con Engels si può dedurre che egli non era giunto «alla stessa concezione» su almeno due questioni di grande importanza. In primo luogo, mentre Marx aveva affermato la subordinazione dello Stato alla società civile, Engels aveva elaborato – sia pure non in forma teoricamente generalizzata – una proposizione altrettanto importante: il carattere di classe dello Stato. Nelle sue *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, scritte poche settimane prima dell'arrivo di Engels, la definizione data da Marx allo Stato era fondamentalmente questa:

> Lo Stato... poggia sulla contraddizione tra *vita privata* e *pubblica*, sulla contraddizione tra gli *interessi generali* e gli *interessi particolari*[37].

In questo articolo non si riscontra alcuna concezione di classe dominante, intesa nella successiva accezione marxista. Il tema trattato era invece l'impotenza dell'amministrazione politica di fronte al predominio della società civile, impotenza il cui carattere contraddittorio poteva spiegare l'illusione stessa della sfera politica. Engels aveva invece definito lo Stato inglese come strumento adoperato dalla classe possidente che deteneva il potere nella sua lotta contro la classe operaia[38].

In secondo luogo, a Engels spettava l'indicazione del tipo di lotta di classe generato dall'industria moderna. Sino al saggio incompiuto su List, scritto all'inizio del 1845, i riferimenti di Marx all'industria moderna erano stati superficiali e descrittivi. Il concetto decisivo, attorno al quale – tra il 1845 e il 1847 – si sarebbe cristallizzata la nuova teoria del materialismo storico, era quello del modo di produzione, e il punto essenziale di quel concetto era l'importanza attribuita ai mezzi di produzione. Sul piano teorico, ciò avrebbe permesso a Marx e a Engels di capire la lotta di classe in quanto rivolta delle forze produttive contro i rapporti di produzione; su quello politico, avrebbe permesso loro di dichiarare guerra al capitale, pur sottolineando la tendenza progressiva dell'industria moderna. Il grande cambiamento provocato dalla rivoluzione industriale era stata la trasformazione del rapporto tra operaio e mezzi di produzione. Proprio questa trasformazione aveva prodotto la forma inedita assunta dalla moderna lotta di classe.

Sebbene già nel 1844 Engels avesse iniziato ad avvertire con sicu-

[37] MARX, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in *Opere* cit., vol. 3, p. 215.

[38] La discrepanza tra le idee giovanili di Marx e quelle di Engels in merito allo Stato viene posta in risalto – sebbene non sia sufficientemente spiegata – in R. N. HUNT, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. I: *Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850*, University of Pittsburgh Press 1974.

rezza sempre maggiore il significato rivoluzionario assunto dall'industria moderna attraverso la creazione di una nuova forma di lotta di classe, era ben lontano dall'elaborare la teoria del materialismo storico. Lo interessava semplicemente la particolare strada che l'Inghilterra sembrava avere imboccato, dirigendosi verso la rivoluzione sociale, e per potersi spiegare tale fenomeno si aggrappava in modo assai poco coerente a una mistura di Hegel e di Feuerbach. D'altra parte Marx, nei *Manoscritti del 1844*, proprio per il suo rigore teorico, rimaneva essenzialmente nell'ambito di una struttura artigianale. Perseguendo con maggiore coerenza la tecnica del capovolgimento feuerbachiano, il rapporto fondamentale che vi veniva posto in rilievo non era quello tra operaio e mezzi di produzione, ma tra l'operaio e il suo prodotto. La sua prospettiva era quella della pauperizzazione, materiale e antropologica, dell'uomo: un mondo di alienazione e proprietà privata, non mediate dalle possibilità progressive e rivoluzionarie offerte dal nuovo modo di produzione. L'impressione che Marx fece su Engels nell'estate 1844 fu quella di un brillante teorico umanista, piú audace e originale nella sua applicazione ed estensione allo Stato e all'economia politica della logica del capovolgimento, dotato di una netta percezione dell'incompatibilità tra Feuerbach e Hegel.

La situazione della classe operaia in Inghilterra rappresenta l'ultima fase del pensiero di Engels prima della collaborazione con Marx a Bruxelles. La focalizzazione della sua analisi sull'industria moderna, la classe operaia e lo sviluppo della lotta di classe è di per sé indicativa del cambiamento nell'attribuzione delle sue priorità. Come Marx, che in seguito progettò un libro sulla dialettica, nemmeno Engels trovò il tempo di scrivere la sua storia sociale dell'Inghilterra, di cui *La situazione della classe operaia* avrebbe dovuto costituire una parte. La categorizzazione hegeliana della preistoria inglese, che aveva avuto tanto rilievo nei saggi precedenti, manca del tutto in questo libro, senza dubbio come conseguenza delle sue discussioni con Marx. Ma vi manca anche, sebbene Engels credesse ancora che il comunismo stesse al di sopra della lotta di classe, l'interesse per la teologia e per Feuerbach. Engels aveva scritto alcuni dei piú ammirativi passi su Feuerbach nella *Sacra famiglia*, ma già nel novembre 1844 la lettura dell'*Unico e la sua proprietà* di Stirner lo aveva convinto che

> l'«uomo» feuerbachiano è derivato da Dio... e cosí l'«uomo» è veramente ancora circonfuso da un'aureola teologica di astrazione. La vera via per arrivare all'«uomo» è quella opposta... Dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo, se i nostri pensieri e specialmente il nostro «uomo» debbono essere

qualcosa di vero; dobbiamo derivare l'universale dal singolo, non da se stesso o dall'aria, alla Hegel [39].

Evidentemente Marx non approvò questo programma, e in particolare le sue concessioni a Stirner, e nella lettera successiva Engels accettò il suo giudizio [40]. Nonostante ciò l'influsso negativo di Stirner rimase. Nel suo libro infatti sono chiaramente riscontrabili le conseguenze dell'irritazione di Engels per le «chiacchiere teologiche» sull'«uomo» e il suo nuovo interesse per le cose «reali, viventi», nei loro svolgimenti storici.

Il punto di partenza della *Situazione della classe operaia* non furono la concorrenza o la proprietà privata, bensí i cambiamenti storici specifici avvenuti nell'industria durante il secolo XVIII. La sua spiegazione in proposito non fu esauriente [41], ma la logica che vi è sottesa può essere dedotta dalla strutturazione generale dell'argomento. Di per se stessa la concorrenza non poteva descrivere se non un processo negativo di dissoluzione, una lotta ancora piú brutale tra gli individui, la cui unica possibilità di salvezza sarebbe venuta dalla rinnovata coscienza della loro umanità, risvegliata dall'esterno dalla filosofia. L'«industria», invece, poteva costituire il punto di partenza di un processo piú complesso e contraddittorio, un processo che conteneva in sé la potenzialità di liberazione:

> La piccola industria ha creato la classe media, la grande industria ha creato la classe operaia e posto sul trono i pochi eletti della classe media, ma soltanto per potere un giorno tanto piú sicuramente farli precipitare [42].

L'«industria» in condizioni di libera concorrenza non spiegava solo la «guerra di tutti contro tutti», ma anche la crescita di un movimento operaio unito nello sforzo di rovesciare il sistema concorrenziale. I socialisti inglesi non venivano piú elogiati per la loro coerenza verso un «principio filosofico», ma criticati perché «astratti» e perché «non riconoscono lo sviluppo storico», e quindi

> si lamentano continuamente della degradazione morale delle classi inferiori, sono ciechi dinanzi a tutti gli elementi di progresso insiti in questa degradazione dell'ordine sociale... Nella sua configurazione attuale il socialismo non potrà mai diventare patrimonio comune della classe operaia; sarà anzi costretto all'umiliazione di ritornare per un istante alla piattaforma del cartismo [43].

[39] Engels a Marx, 19 novembre 1844, in *Opere* cit., vol. 38, p. 12.
[40] Engels a Marx, 20 gennaio 1845, in *Opere* cit., vol. 38, p. 15.
[41] ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 260.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, pp. 458-59.

La concorrenza non implicava che l'alternativa astratta delle comunità, mentre l'«industria» era un processo storico che, concentrando la popolazione in grandi unità produttive e vaste città, aveva di per sé creato la possibilità materiale dell'unione degli operai:

> La concentrazione della popolazione, se da un lato è un elemento di stimolo e sviluppo per le classi abbienti, dall'altro rende ancor piú rapido lo sviluppo degli operai. Questi cominciano a sentirsi una classe nella loro totalità, scoprono che, pur essendo deboli come individui, uniti costituiscono una forza; il terreno è favorevole per il loro distacco dalla borghesia, per la formazione di idee peculiari agli operai e corrispondenti alla loro posizione nella vita, si rendono conto di essere degli oppressi e acquistano importanza politica e sociale. Le grandi città sono la culla del movimento operaio, in esse per la prima volta gli operai hanno cominciato a riflettere sulle loro condizioni e a combatterle, in esse per la prima volta si è manifestato il contrasto tra proletariato e borghesia, da esse sono uscite le associazioni operaie, il cartismo e il socialismo. Le grandi città hanno reso acuta la malattia dell'organismo sociale, che nelle campagne si presentava in forma cronica, e con ciò stesso ne hanno messo in luce la vera essenza e il modo giusto per guarirla [44].

Nei *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, Engels aveva definita la concorrenza un'afflizione dell'umanità,

> In questo processo, in cui eguali interessi divengono reciprocamente ostili proprio a causa della loro identità, giunge a perfezione l'immoralità della presente condizione dell'umanità. Questa perfezione è la concorrenza [45].

Ora, viceversa, la concorrenza era il punto nodale della lotta di classe tra la borghesia e la classe operaia. La concorrenza tra gli stessi operai sviluppa al massimo il rendimento di ciascuno, attraverso la divisione del lavoro e le macchine ha generato «una riserva di operai disoccupati», togliendo «il pane a una gran quantità di operai». La concorrenza tra gli operai è «l'arma piú affilata contro il proletariato nelle mani della borghesia» [46]. Per di piú la concorrenza non costituisce solo la prassi, ma anche tutta la teoria della borghesia: «Domanda e offerta, *supply and demand*, sono le formule in base alle quali la logica dell'inglese giudica tutta la vita umana». Persino lo Stato era stato ridotto al minimo necessario «per tenere a freno il proletariato, ad essa altrettanto necessario» [47].

Il costante filo conduttore della crescita del movimento operaio, dal luddismo al tradeunionismo, fino al cartismo, era quindi stata la battaglia per abolire la concorrenza tra gli operai. La rottura tra democratici

[44] *Ibid.*, p. 353.
[45] ENGELS, *Lineamenti* cit., p. 469.
[46] ID., *La situazione della classe operaia in Inghilterra* cit., pp. 311, 315, 318.
[47] *Ibid.*, pp. 495-96.

«politici» borghesi e democratici «sociali» operai, dopo il 1842, era stata provocata dalla questione del libero scambio:

> Gli operai hanno dovuto sopportare troppe sofferenze a causa della libera concorrenza, per non odiarla profondamente; i suoi sostenitori, i borghesi, sono i loro nemici dichiarati. L'operaio non può aspettarsi che danni dal pieno scatenamento della concorrenza. Tutte le sue rivendicazioni, come la legge delle dieci ore, la difesa dell'operaio contro il capitalista, un buon salario, la sicurezza del posto, l'abolizione della nuova legge sui poveri, tutte cose che appartengono al cartismo almeno altrettanto sostanzialmente quanto i «sei punti», sono in diretto contrasto con la libera concorrenza e il libero scambio [48].

«È appunto su questa questione – scriveva Engels – che il proletariato si distacca dalla borghesia, il cartismo dal radicalismo». Il cartismo «*è essenzialmente di natura sociale*». Ma proprio perché il cartismo era un movimento sociale, e perché il socialismo rappresentava l'unica alternativa finale alla concorrenza, il passo successivo sarebbe stato la fusione dei cartisti e dei socialisti in un socialismo veramente proletario, che in questa forma avrebbe svolto un ruolo di grande rilievo nello sviluppo del popolo inglese.

4. *Il contributo di Engels alla formazione del materialismo storico.*

Come caratterizzare dunque il contributo di Engels al marxismo? In quale misura la sua presenza fu essenziale alla nascita del materialismo storico?

Non si può pensare che Engels da solo sarebbe riuscito a elaborare una nuova teoria generale, tale da rompere decisamente con tutti i vari precedenti filosofici. Non era possibile costruire una teoria del materialismo storico partendo dal «materialismo e l'empirismo» o attraverso il progresso dal «singolo» all'«universale», come Engels si proponeva di fare nel tardo autunno del 1844. Al suo nuovo entusiasmo per l'empirismo si devono molti pregi del suo libro sulla *Situazione della classe operaia*, ma esso non avrebbe potuto ingenerare le posizioni delineate nell'*Ideologia tedesca* a partire dal 1845. L'Inghilterra era ancora trattata da Engels come un caso particolare: era ancora possibile per lui pensare che la via francese al comunismo fosse politica, e quella tedesca filosofica. Nonostante gli indizi che inducono a pensare che, alla luce dell'esperienza inglese, le sue attese riguardanti la Germania sarebbero divenute meno ingenue, la distanza fra la sua posizione al tempo

[48] *Ibid.*, pp. 456-57.

in cui scriveva *La situazione della classe operaia in Inghilterra* e quella cui sarebbe giusto quando collaborò con Marx all'*Ideologia tedesca* era ancora assai notevole. Possiamo misurarla confrontando due osservazioni sulla Germania, una del dicembre 1844, l'altra del settembre 1845.

> 1) Fino a oggi la nostra roccaforte è stata la classe media, un fatto che forse sorprenderà il lettore inglese, se non sa che questa classe in Germania è assai piú disinteressata, imparziale e intelligente di quella inglese, e per la semplice ragione che è piú povera [1].
>
> 2) È vero, ci sono fra le nostre classi medie molti repubblicani e perfino comunisti... che, se ora si verificasse una insurrezione generale, sarebbero utilissimi nel movimento, ma costoro sono *bourgeois*, gente che cerca il profitto, fabbricanti di professione; e chi ci garantisce che non siano moralmente degradati dal loro mestiere, dalla loro posizione sociale che li costringe a vivere della fatica di altre persone, a ingrassarsi da sanguisughe, da *exploiteurs* delle classi lavoratrici?... Fortunatamente noi non contiamo affatto sulle classi medie [2].

Tuttavia, senza l'opera di Engels sull'Inghilterra, la formulazione di una teoria marxista sarebbe stata a dir poco molto piú lenta di quanto in effetti non fu: *La situazione della classe operaia in Inghilterra* forní un'indagine straordinariamente lucida del modo in cui lo sviluppo dell'industria moderna aveva generato al tempo stesso la lotta di classe proletaria e la possibilità della liberazione finale. Engels forní una spiegazione sistematica dello sviluppo di un'economia politica proletaria e del carattere sociale delle rivendicazioni politiche operaie. Era stato il processo stesso, piú che l'intervento del filosofo, a suscitare nei lavoratori la coscienza della propria collocazione di classe, ed Engels sperava che esso avrebbe condotto anche alla nascita di un «socialismo proletario». La sua formazione hegeliana, inoltre, pur con tutti i suoi limiti, lo aiutò a superare due gravi ostacoli teorici che avevano impedito il progresso dello stesso movimento operaio inglese. Mentre si rendeva conto, grazie al socialismo inglese, del potenziale liberatorio dell'industria moderna, attraverso il presupposto di un nucleo razionale dello sviluppo storico, Engels poté evitare la valutazione negativa dell'antagonismo tra classe media e classe operaia. D'altro canto, poteva condividere la fiducia dei cartisti nella necessità di una politica operaia indipendente senza doverne basare la legittimità su una teoria del valore basata sul lavoro, derivata dalla teoria del diritto naturale [3]. Cosí, distaccato per la sua stessa nazionalità da alcuni degli aspetti piú settari del

[1] *Rapidi progressi del comunismo in Germania*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 520.
[2] *Il recente eccidio di Lipsia*, in *Opere* cit., vol. 4, p. 636.
[3] Su questo argomento rinvio al mio articolo *The Limitation of Proletarian Theory in England before 1850*, in «History Workshop», n. 5, 1978.

movimento operaio, poté giungere a un'ammirevole valutazione del significato della lotta del moderno proletariato considerata nella sua totalità.

L'importanza di tale valutazione merita di essere sottolineata. Da un semplice confronto dei testi rimastici, infatti, risulta evidente che una serie di proposizioni fondamentali per il marxismo compaiono nei primi scritti di Engels piú che in quelli di Marx: il centro dell'attenzione spostato dalla concorrenza alla produzione, la rivoluzionaria novità dell'industria moderna, segnata da crisi di sovrapproduzione e dalla costante riproduzione di una riserva di manodopera, la tesi – quanto meno in forma embrionale – che la borghesia produce da sé i propri affossatori e che il comunismo non rappresenta un principio filosofico, ma «il movimento *reale* che abolisce l'attuale stato di cose», l'abbozzo storico della formazione del proletariato in quanto classe, il differenziarsi del «socialismo proletario» dal radicalismo degli artigiani e delle classi medie inferiori, la caratterizzazione dello Stato come strumento di oppressione nelle mani della classe proprietaria dominante.

Sono idee destinate a diventare fondamentali nella teoria di Marx e di Engels, sebbene sia vero che divennero «marxiste» solo in virtú della logica del materialismo storico, che le avrebbe collegate e sostenute. Fu Marx che costruí questa logica e concepí la causalità storica e le nuove idee di cui queste proposizioni potevano dirsi il risultato. Come scriveva a Weydemeyer nel 1852, «ciò che io ho fatto di nuovo è stato... dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione» [4].

Si può dunque concordare con Engels sul fatto che la teoria materialistica della storia, «che rivoluzionava la scienza storica... è essenzialmente opera di Marx», ma al tempo stesso possiamo confutare la sua affermazione secondo cui egli stesso avrebbe avuto una parte insignificante nella sua gestazione [5]. Engels infatti aveva fornito le componenti grezze che sottolinearono drammaticamente l'inadeguatezza della teoria precedente, e che costituirono larga parte delle proposizioni cui la nuova teoria si rivolgeva. Che Engels si schermisse, diviene piú comprensibile se si tiene conto che alcune delle piú importanti fra queste proposizioni non erano affatto suoi prodotti originali. Prendiamo ad esempio la definizione dello Stato moderno, formulata nell'*Ideologia tedesca*:

> A questa proprietà privata moderna corrisponde lo Stato moderno, che attraverso le imposte è stato a poco a poco comperato dai detentori della proprietà privata, che attraverso il sistema del debito pubblico è caduto intera-

[4] *Opere* cit., vol. 39, p. 537.

[5] ENGELS, *Per la storia della Lega dei comunisti* cit., p. 1086.

mente nelle loro mani, e la cui esistenza ha finito col dipendere del tutto, nell'ascesa o nella caduta dei titoli di Stato in borsa, dal credito commerciale che gli assegnano i detentori della proprietà privata, i borghesi [6].

Affermazioni del genere o loro varianti meno raffinate erano state luoghi comuni della stampa illegale e della politica cartista. Lo stesso valeva per molte delle tesi contro Malthus, per la condanna della sovrapproduzione come conseguenza della concentrazione sul mercato mondiale e per l'idea della manodopera di riserva. L'importanza del contributo di Engels derivava, piú che dai suoi momenti di originalità teorica, dalla sua capacità di trasmettere elementi teorici e pratici sviluppati all'interno del movimento operaio in una forma tale da renderli parte intrinseca della struttura della nuova teoria. Il significato di questo momento per i primi passi del marxismo viene generalmente ignorato. Secondo la versione ufficiale, formulata per la prima volta da Kautsky e poi investita di grande prestigio per il parziale riconoscimento di Lenin nel *Che fare?*, il processo di collegamento tra socialismo e movimento operaio è del tutto univoco: la teoria socialista viene elaborata al di fuori della classe operaia dagli intellettuali borghesi, per essere poi comunicata agli elementi piú lungimiranti della classe operaia, e infine filtrando sino al movimento operaio. In tale processo il ruolo della classe operaia è del tutto passivo: il quadro è assai simile a quello prospettato da Marx nel 1843, in cui il proletariato concede la forza delle sue braccia al filosofo, e ottiene in cambio la coscienza di ciò che è e di che cosa significa la sua lotta. È una prospettiva cui corrisponde l'idea che la rottura teorica del marxismo sia qualcosa a se stante, un motore il cui carburante era stato esclusivamente l'introspezione intellettuale. Solo dopo la formazione della teoria si operò la congiunzione con il movimento proletario, che poi provvide a propagare le nuove idee.

Per confutare questa interpretazione basterà ricordare che, seppure i concetti e la struttura della nuova teoria non sono certo riducibili all'esperienza, e possono essere solo frutto di un lavoro teorico, i problemi diversi dai quali essa fu provocata avevano per definizione la propria fonte al di fuori del discorso teorico preesistente. Nel caso di Engels come in quello di Marx il modo di porsi i problemi cambiò via via che crescevano la loro conoscenza e la loro esperienza del movimento operaio. Come è noto, nel 1844 Marx partecipò a riunioni di artigiani parigini, e tale esperienza si rifletté in modo evidente nel suo lavoro [7].

[6] MARX e ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in *Opere* cit., vol. 5, pp. 75-76.

[7] Un'interessante interpretazione della mutata posizione di Marx verso la classe operaia, in questo periodo, viene data da M. LOWY, *La théorie de la Révolution chez le jeune Marx*, Paris 1970.

Essa ebbe però un effetto ancora piú profondo su Engels: Parigi infatti non era un punto strategico come Manchester per assimilare il rapporto tra l'industria moderna e il moderno movimento operaio.

Un tratto che distingueva Engels da molti dei suoi contemporanei era la radicata insofferenza per il proprio ambiente. Per questo era disposto non solo a imparare qualcosa *sugli*, ma anche *dagli* operai; non voleva limitarsi a leggere le fonti a lui accessibili, cercava anche un contatto personale e si considerava parte del loro movimento. In quale modo avesse passato il suo tempo a Manchester, ci è indicato nella prefazione del suo libro.

> Ho rinunciato alla compagnia e ai trattenimenti, al vino di Porto e allo champagne delle classi medie, ho dedicato le mie ore libere quasi esclusivamente a frequentare semplici *operai*; sono insieme contento e fiero di averlo fatto [8].

Sappiamo che a Manchester conobbe le sorelle Burns, che discusse sugli owenisti con John Watts, che frequentò le Halls of Science, assistette agli interventi dei cartisti contro la Lega contro la legge sul grano, incontrò James Leach, un operaio industriale che occupava un posto di rilievo nell'Associazione nazionale cartista, e nell'autunno 1843 si presentò a Harney, nella redazione del «Northern Star» a Leeds. I risultati di questa esperienza sono evidenti nel suo libro, ma anche altro apprese, e lo dice esplicitamente nella sua prefazione:

> Avendo ampia occasione di osservare le classi medie, vostre avversarie, ben presto sono giunto a concludere che voi avete ragione, perfettamente ragione, di non aspettarvi alcun appoggio da essa [9].

Naturalmente, come abbiamo già cercato di mostrare, non vi fu, né da parte di Marx né di Engels, una semplice capitolazione della teoria di fronte all'esperienza del 1842-45. Il processo fu necessariamente piú complesso, in quanto è piú probabile che una teoria, per quanto in definitiva inadeguata, venga stiracchiata e costretta ad adattarsi a fenomeni nuovi, anziché essere abbandonata del tutto, almeno sino a quando non si riescano a individuare le possibilità o i prodromi di una nuova teoria. Fu Marx a compiere tale trasformazione teorica, ma Engels lo aveva preceduto, fornendogli molti elementi di ciò che sarebbe divenuto l'oggetto della nuova teoria, sia pure solo a livello pratico e ponendoli in termini insoddisfacenti nell'ambito di una problematica filosofica inadeguata. Proprio il fatto che Engels sia stato un pensatore meno conseguente di Marx rappresentò una virtú fondamentale in quel pe-

[8] *Opere* cit., vol. 4, p. 237.
[9] *Ibid.*, pp. 237-38.

riodo formativo che condusse all'apertura di una breccia verso il materialismo storico, in quanto garantí la congiunzione fra la teoria materialistica della storia e i presupposti pratici della lotta operaia, un avvenimento che, secondo la versione ortodossa, si sarebbe verificato soltanto nel 1847, quando Marx ed Engels aderirono alla Lega dei comunisti, mentre era già parte della nuova teoria al momento della sua formazione a Bruxelles nel 1845.

Poiché si è ritenuto necessario soffermarci sull'importanza dei primi contributi di Engels al marxismo, non è ora possibile affrontare i numerosi contributi che egli diede al suo successivo sviluppo. Andrebbe ancora ricordato il suo lavoro all'interno della Lega dei comunisti e nella preparazione del *Manifesto*, bisognerebbe esaminare la sua opera di corrispondente sugli affari europei e la sua trattazione dello spinoso problema delle nazionalità sulla «Neue Rheinische Zeitung» nel 1848, la sua sempre piú approfondita conoscenza della strategia e della teoria militare a partire dai primi anni '50, la sua magistrale analisi della Germania, elaborata nella *Guerra dei contadini* e in *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania* e continuata poi nei suoi scritti su Bismarck e sul nuovo Stato unitario tedesco. Né è possibile prendere qui in considerazione le sue successive opere sulla scienza naturale, e sulle origini della famiglia e dello Stato, oppure, nella sfera piú strettamente politica, le sue riflessioni sull'Irlanda, le sue numerose e lucide analisi della situazione e della strategia dei vari movimenti operai europei e americani, le sue battaglie contro il proudhonismo e l'anarchismo, i suoi stretti rapporti con i dirigenti della socialdemocrazia tedesca, o ancora la crescente preoccupazione per il mantenimento della pace in Europa dopo la fondazione della Seconda Internazionale. Dovremo limitarci a concludere ipotizzando una notevole coerenza nei suoi punti di forza e nei suoi stessi limiti dall'inizio alla fine della sua lunga carriera di marxista.

A partire dal 1845 il rapporto fra Marx ed Engels fu costante. Ciò che Engels scrisse nel 1887 vale per tutto il loro rapporto di lavoro[10]:

> In seguito alla divisione del lavoro esistente fra Marx e me, è toccato a me il compito di presentare le nostre vedute nella stampa periodica, e quindi specialmente nella lotta contro le vedute avverse; in modo che a Marx restasse il tempo per l'elaborazione della sua massima opera.

Una collaborazione di questo genere non sarebbe certo durata a lungo se si fosse trattato di un rapporto tra maestro e discepolo, tra creatore e divulgatore. Funzionò perché la teoria di partenza era in «com-

[10] ENGELS, *La questione delle abitazioni*, Roma 1974, p. 15.

proprietà», cosicché entrambi si sentirono altrettanto impegnati nel suo ampliamento attraverso l'elaborazione di una teoria specifica del modo di produzione capitalistico. Engels non ebbe mai dubbi sul fatto che Marx fosse piú adatto di lui in questo compito: sarebbe dunque sbagliato commiserare Engels per i lunghi anni in cui provvide al mantenimento economico di Marx durante la preparazione del *Capitale*. Per parte sua non avrebbe certo accettato un atteggiamento del genere, e in effetti considerava *Il capitale* un'espressione di se stesso cosí come di Marx. Non vi sono segni di reale insofferenza da parte di Engels, se non nel momento della fredda reazione di Marx alla morte di Mary Burns. Come è facile immaginare, la tensione fu sentita piuttosto dalla famiglia Marx, e in particolare la signora Marx mal tollerava la dipendenza economica della sua famiglia dalla carità dell'amico. Quanto a Engels, per quanto noiosi fossero stati per lui i lunghi anni di lavoro d'ufficio a Manchester, il suo rapporto con Marx soddisfaceva una profonda necessità di certezza intellettuale, e gli forniva una solida base sulla quale sviluppare i suoi talenti assai piú diversificati. Engels non era abbastanza sicuro di sé per possedere una grande originalità teorica; questa qualità la cercava dunque negli altri. Oltre a Marx, l'unico altro pensatore che soddisfece questo suo desiderio di sicurezza intellettuale fu Hegel.

La concezione iniziale del materialismo storico, sviluppatasi nell'opera di Marx nel periodo che va dall'*Ideologia tedesca* al *Manifesto del Partito comunista*, fu assai problematica. Essa tendeva a declassare l'ideologia a semplice riflesso del movimento reale, e lo sviluppo del movimento reale stesso a riflesso dello sviluppo delle forze di produzione. A ogni paese venne affidato un ruolo particolare nella rivoluzione futura, secondo il livello raggiunto in una scala di sviluppo, e la teoria lasciava ben poco spazio alla distinzione tra il carattere specifico della crisi del capitalismo negli anni '40 e quello di un'eventuale crisi definitiva del capitalismo nel suo complesso. Le rivoluzioni del 1848 non ebbero l'esito previsto. Il cartismo e il «socialismo proletario» non trionfarono in Inghilterra, la Germania non portò a termine la sua rivoluzione borghese, la rivoluzione francese abortí, producendo la «farsa» del Secondo Impero, mentre i «popoli senza storia» dell'Europa orientale dimostravano nella pratica l'esistenza di una logica storica piú complessa e discontinua di quanto non avesse previsto la teoria iniziale.

Nonostante ciò, il fallimento del 1848 non portò a una riformulazione radicale della teoria. Anzi, dopo un'analisi piú particolareggiata del ciclo commerciale e il riconoscimento di uno spazio piú ampio per lo sviluppo delle forze produttive nell'ambito del capitalismo, Marx ed

Engels ritennero che il carattere delle rivoluzioni non avesse che confermato la correttezza della loro ipotesi. La teoria del modo di produzione capitalistico fu enormemente approfondita nel *Capitale*, ma la concezione complessiva dei rapporti tra la sfera economica, quella politica e quella ideologica rimase sostanzialmente immutata. Fu riconfermata nella prefazione del 1872 al *Manifesto*, e solo negli anni '80 – per reazione all'affermarsi di un marxismo volgare contaminato dal positivismo – Engels cominciò a sottolineare il carattere complesso e indiretto della determinazione economica e l'importanza della sfera politica. Si trattava però anche in questo caso di una specificazione, piú che di uno sviluppo della teoria, in quanto Engels non era disposto a ripensare il carattere della determinazione nei termini stessi della teoria. È in effetti improbabile che Engels ammettesse la necessità di una simile riformulazione sostanziale e la sua visione teorica fondamentale rimase infatti notevolmente costante. Sempre irriducibilmente legato all'idea di un processo storico che avrebbe portato al crollo del capitalismo, a differenza della maggior parte dei teorici del *Zusammenbruch* della Seconda Internazionale – che ipotizzavano appunto il crollo generale e contemporaneo del capitalismo – considerava lo sviluppo della lotta di classe parte integrante di quel processo. Rimase fedele anche alla sua convinzione iniziale, derivata dal cartismo, che la lotta per la democrazia nei paesi capitalisti fosse una lotta sociale, e quindi inserita nella lotta per il socialismo: di qui, l'entusiasmo che, insieme con Marx, professò sempre per il suffragio universale e la fiducia che in alcuni paesi il socialismo potesse essere conseguito con mezzi pacifici. Per di piú, nonostante la raffinatezza delle analisi di Engels sulla Germania, nelle quali sviluppò le sue importanti concezioni dell'assolutismo, del «bonapartismo» della borghesia e della «rivoluzione dall'alto», e nonostante la sua teoria che ricollegava il carattere del movimento operaio inglese al predominio inglese sul mercato mondiale, la linea politica dei suoi interventi rimase sostanzialmente identica a quella elaborata insieme con Marx negli anni '40: incoraggiare la formazione di partiti operai indipendenti basati sulla lotta di classe, contrarre alleanze con le altre forze progressiste solo sulla base di tale indipendenza, combattere tutti gli ostacoli settari che si frapponevano a tale sviluppo.

Engels rimase evidentemente segnato dalle sue esperienze giovanili in Inghilterra. Il suo giudizio poteva essere veramente incisivo, la sua intuizione veramente sicura solo nell'affrontare il problema dei movimenti operai nei paesi industrializzati. Come in gioventú, fu sempre convinto dell'«idiozia della vita rurale», e gli era difficile pensare ai contadini se non in termini di sopravvivenze barbariche o nella prospettiva

di una loro futura proletarizzazione [11]. Nell'affrontare i bakunisti in Spagna e in Italia gli accadde di perdere il senso delle proporzioni; non riuscí mai a perdonare agli slavi meridionali e ai cechi la loro azione contro la Germania e l'Ungheria rivoluzionarie del 1848, e rifiutò di considerare degna di nota la questione nazionale, se non laddove essa contribuiva, in modo consapevole o inconsapevole, alla causa della rivoluzione. I punti di forza, e insieme le debolezze, del suo pensiero consistevano nell'assoluta priorità da lui accordata alle situazioni che sembravano offrire maggiori possibilità all'avanzata del socialismo, e ciò a volte gli impedí di cogliere conflitti paralleli, forse scomodi, ma non meno fondati.

Calcoli di questo tipo dominarono sempre il mutare delle sue opinioni in merito ai rapporti internazionali. Negli anni '50 e '60 Engels e Marx scrutavano l'orizzonte politico nella speranza che una guerra europea provocasse un'alleanza progressista contro lo zarismo, radicalizzando la borghesia e rovesciando le autocrazie reazionarie. Tuttavia, dopo che Bismarck ebbe portato a termine l'unità tedesca e l'annessione dell'Alsazia-Lorena, Engels si convinse sempre piú della necessità della pace: poiché il futuro del socialismo dipendeva ora dal futuro della Germania e dallo sviluppo incontrastato del Partito socialdemocratico tedesco, gli sembrava necessario impedire a tutti i costi un'alleanza franco-russa, e rimandare a dopo la vittoria del socialismo la restituzione delle province francesi. È in dubbio peraltro che questa posizione filotedesca si fondava su criteri socialisti, e non su una particolare inclinazione nazionale, tanto è vero che Bebel e Bernstein scoprirono scandalizzati tra le sue carte un piano per la difesa di Parigi dai prussiani nel 1870, e lo distrussero per paura della reazione che esso avrebbe potuto suscitare in Germania [12]. Tuttavia questa accentuazione unilaterale delle prospettive di successo del socialismo tedesco causò non poche difficoltà alla Seconda Internazionale. Nel 1891 i socialisti francesi furono estremamente offesi da un attacco di Engels allo sciovinismo francese, in cui affermava la necessità dell'appoggio da parte dei socialisti tedeschi nel caso di una guerra difensiva, mentre non si faceva cenno a un'azione analoga dei socialisti francesi nel caso di un attacco offensivo da parte della Germania [13]. La preoccupazione di Engels di fronte alla minaccia russa e l'insistenza sulla necessità della pace per la costruzione del socialismo in Germania gli impedirono in parte di dare la do-

[11] Si veda però il suo acuto saggio sulla *Questione contadina in Francia e in Germania*, in *Opere scelte* cit., pp. 1211-37.
[12] MAYER, *F. Engels* cit., vol. 2, p. 196.
[13] *Ibid.*, pp. 508-9.

vuta considerazione al caso francese; di conseguenza il Partito socialdemocratico tedesco non fu del tutto in malafede quando si appellò alla autorità di Engels per giustificare il proprio voto in favore dei crediti di guerra nel 1914 [14].

La forza e la debolezza del marxismo di Engels derivavano entrambe dal suo senso intenso e durevole della marcia di una dialettica storica, dell'avanzata concomitante dell'industria moderna e del movimento proletario. Con questo si spiega il fascino che Hegel esercitò sempre su di lui, e il suo ripetuto ricorrere a Hegel di fronte a problemi per i quali il marxismo non offriva soluzioni. Fu al concetto hegeliano di «nazione storica» che Engels ricorse di fronte al nazionalismo del 1848, e nella filosofia naturale di Hegel cercò indicazioni per la sua ricerca di un'alternativa al materialismo meccanico dei tardi anni '50 come pure ricorse all'idea hegeliana di interazione dialettica per contrapporsi alle concezioni marxiste volgari del determinismo economico o tecnologico negli anni '80 e '90.

Ma dei suoi anni giovanili non conservò solo la fedeltà a Hegel. Nonostante l'insistenza sulle basi scientifiche del socialismo, Engels rimase per molti versi un discepolo fedele dei grandi utopisti conosciuti in gioventú. Non pensava solo alla strategia immediata dei diversi partiti socialisti del suo tempo, ma anche all'abolizione della distinzione fra città e campagna, alla liberazione della donna, all'affrancamento dei rapporti sessuali e sociali dalle pastoie della proprietà e dalla schiavitú del salario, alla scomparsa dello Stato. Rimase sempre un ammiratore di Owen e piú ancora di Fourier. L'intensità del suo odio per la proprietà, per il governo e per le miserie della «civiltà» risalta appieno dall'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Del resto, solo un uomo che aveva gustato e non dimenticato il sapore dell'utopia socialista, avrebbe potuto scrivere questo passo:

> L'organizzazione in società propria degli uomini, che sinora stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà [15].

[14] Cfr. Engels a Bebel, 13 ottobre 1891, in A. BEBEL, *Briefwechsel mit Friedrich Engels*, a cura di W. Blumenberg, 's Gravenhage 1965, pp. 450-53.

[15] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 273 (il passo è ripreso in *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1951, p. 107).

E. J. HOBSBAWM

La fortuna delle edizioni di Marx ed Engels

Gli scritti di Marx e di Engels sono considerati «classici» dai partiti socialisti e comunisti che da essi derivano la propria ispirazione e, a partire dal 1917, da un numero crescente di Stati in cui essi sono alla base dell'ideologia ufficiale, o addirittura rappresentano un equivalente laico della teologia. Dopo la morte di Engels, gran parte della discussione marxista e forse, anzi, la parte predominante, assunse la forma di esegesi, speculazione o interpretazione testuale, oppure di dibattito fra l'accoglimento e l'eventuale necessità di una «revisione» delle tesi di Marx e di Engels, quali risultavano dal testo dei loro scritti. Questi, tuttavia, non formarono inizialmente un corpus di opere complete dei due classici. Anzi nessun tentativo per pubblicare un'edizione completa della loro opera venne compiuto prima degli anni '20, quando fu intrapresa a Mosca, a cura di D. Rjazanov (dopo un accordo fra l'Istituto Marx-Engels, da lui diretto, con l'Istituto di Sociologia di Francoforte e il Partito socialdemocratico tedesco), la preparazione della famosa Mega (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) prevista in quaranta volumi. In lingua tedesca essa rimase incompleta e si arrestò al dodicesimo volume nel 1935; l'opera fu continuata in russo, sebbene in forma meno integrale di quanto fosse stato inizialmente progettato. Nello stesso periodo furono compiuti altri tentativi indipendenti di pubblicare un'edizione il piú possibile completa, soprattutto in Francia a opera dell'editore Alfred Costes. A partire dal 1956 fu pubblicata nella Repubblica democratica tedesca un'edizione assai ampia, ma non completa, delle opere di Marx ed Engels (nota e citata in genere come Mew: *Marx-Engels-Werke*), che costituí la base di numerose edizioni analoghe in altre lingue, molte delle quali ancora in corso di pubblicazione. All'inizio degli anni '70 gli Istituti per il marxismo-leninismo dell'Urss e della Rdt intrapresero in collaborazione una nuova *Gesamtausgabe* (la nuova Mega), prevista di un centinaio di volumi, dei quali al momento attuale solo pochi sono stati pubblicati. Per gran parte della storia del marxismo, quindi, il dibattito si è basato su una scelta piú o meno ampia degli

scritti di Marx e di Engels. Per la comprensione di questa storia sarà dunque necessario un breve esame, inevitabilmente sommario, della fortuna delle opere in questione.

1. *Le opere pubblicate da Marx e da Engels.*

Se si lascia da parte la gran mole di materiale giornalistico, scritto per lo piú tra il 1840 e il 1860, il corpo di opere pubblicate dagli stessi Marx ed Engels prima della morte di Marx è relativamente modesto. Prima della rivoluzione del 1848 esso è costituito da alcuni importanti saggi redatti da Marx (e in misura minore da Engels) precedentemente all'inizio della loro sistematica collaborazione – come gli scritti pubblicati nei «Deutsch-französische Jahrbücher», *La situazione della classe operaia in Inghilterra* di Engels (1845), *La sacra famiglia* di Marx ed Engels (1845), la polemica di Marx contro Proudhon nella *Miseria della filosofia* (1847), il *Manifesto del Partito comunista* (1848), e alcune conferenze e articoli dei tardi anni '40. Con l'eccezione del *Manifesto*, nessuna di queste opere fu ripubblicata prima della morte di Marx in forma accessibile a un vasto pubblico.

Dopo la sconfitta delle rivoluzioni del 1848-49 Marx pubblicò su riviste di emigrati dalla tiratura miserevolmente ridotta (la «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», edita a Londra, e «Die Revolution», edita a New York, le sue ormai famose analisi della rivoluzione, ossia le opere note oggi come *Le lotte di classe in Francia* e *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte.* Quest'ultimo scritto fu ripubblicato nel 1869. Lo scritto di Engels sulla *Guerra dei contadini in Germania* (1850), anch'esso pubblicato sulla «Neue Rheinische Zeitung» londinese – diversamente dagli articoli su *Rivoluzione e controrivoluzione* in Germania, che comparvero con la firma di Marx nella «New York Tribune» fra il 25 ottobre 1851 e il 22 dicembre 1852 – fu riedito anch'esso prima della morte di Marx. Da quel momento in poi le opere edite di Marx, eccettuati gli articoli di attualità giornalistica e di polemica politica contingenti, si limitano in pratica a *Per la critica dell'economia politica* (1859), non piú ristampata, al *Capitale* (vol. 1, 1867), della cui storia daremo un breve cenno piú avanti, e a una serie di scritti per l'Associazione internazionale dei lavoratori, di cui i piú noti sono l'*Indirizzo inaugurale* (1864) e quelli meglio conosciuti con il titolo *La guerra civile in Francia* (1871), che venne ripetutamente ristampata. Engels pubblicò alcuni pamphlets, dedicati soprattutto a questioni politico-militari, ma negli anni '70 intraprese, con l'*Anti-Dühring* o me-

glio *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878) la serie di scritti attraverso i quali il movimento socialista internazionale avrebbe acquisito familiarità con il pensiero di Marx su questioni che non fossero di economia politica. Per la maggior parte tuttavia, questi scritti appartengono al periodo successivo alla morte di Marx.

Nel 1875, quindi, il corpus delle opere di Marx e di Engels conosciute e a disposizione del pubblico era assai ridotto, poiché gran parte dei loro primi scritti erano esauriti e non piú ristampati. Essenzialmente si disponeva del *Manifesto*, che si conquistò una certa diffusione a partire dai primi anni '70 (tra il 1871 e il 1873 ne comparvero almeno nove edizioni in sei lingue, quante ne erano state stampate nei ventidue anni precedenti), del *Capitale*, che fu tradotto in russo e in francese, e della *Guerra civile in Francia*, che diede a Marx una certa notorietà. Ciò nonostante possiamo dire che tra il 1867 e il 1875 si costituí per la prima volta un corpus, sia pur limitato, di opere marxiane.

Tra la morte di Marx (1883) e quella di Engels (1895) avvenne una duplice trasformazione. In primo luogo l'interesse per le opere di Marx e di Engels si intensificò con l'affermarsi del movimento socialista internazionale. Nel corso di quei dodici anni, secondo B. Andréas, comparvero non meno di 75 edizioni del *Manifesto*, in quindici lingue. È interessante osservare che le edizioni tradotte nelle lingue dell'Impero zarista erano già piú numerose di quelle edite nell'originale tedesco (17 contro 11). In secondo luogo era stata intrapresa la pubblicazione sistematica di una parte consistente dell'opera dei classici in lingua originale, per iniziativa soprattutto di Engels. Questo lavoro consisteva di: *a*) riedizioni (in genere con nuove introduzioni) di opere da molti anni esaurite, e in tal modo Engels intendeva sottolineare il perdurare della loro importanza; *b*) pubblicazioni di opere che Marx aveva lasciato inedite o incomplete; *c*) nuovi scritti di Engels, che a volte incorporavano importanti testi inediti di Marx – come le *Tesi su Feuerbach* – nei quali egli si proponeva di fornire un quadro coerente e completo della dottrina marxiana. Nel primo caso, quindi, Engels ripubblicò in forma di opuscolo gli articoli di Marx su *Lavoro salariato e capitale* (1847-84), la *Miseria della filosofia* (1847-84), il *18 brumaio* (1885), *La guerra civile in Francia* (1891) e infine (1895) *Le lotte di classe in Francia*, oltre alla sua *Situazione della classe operaia in Inghilterra* (1887), e ad alcune ristampe di diversi suoi scritti risalenti agli anni '70. Le opere principali diffuse nel secondo caso furono il secondo e il terzo libro del *Capitale* (1885 e 1894) e la *Critica del programma di Gotha* (1891). Le opere principali nel terzo caso furono, oltre all'*Anti-Dühring* e all'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (una riduzione dell'*Anti-*

Dühring che conobbe un numero assai elevato di ristampe), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), e *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1886); a questi si aggiunsero numerosi contributi al dibattito politico contingente. Con l'eccezione dell'*Evoluzione del socialismo*, queste edizioni, se non ebbero tirature elevate furono tuttavia rese accessibili a un pubblico piuttosto vasto, e da allora in poi rimasero sempre disponibili. Esse costituiscono la parte principale di quello che Engels considerava il corpus degli scritti suoi e di Marx, quantunque, se fosse vissuto piú a lungo, vi avrebbe forse aggiunto alcuni altri testi, come ad esempio le *Teorie sul plusvalore*, che furono poi pubblicate a cura di Kautsky, e una versione riveduta della *Guerra dei contadini*, che egli stesso aveva sperato di riuscire a pubblicare.

Con alcune eccezioni, come ad esempio gli scritti originariamente pubblicati in inglese (alcuni dei quali furono ristampati a cura di Eleanor Marx, poco tempo dopo la morte di Engels), fu questo il materiale messo a disposizione del movimento marxista internazionale alla fine del secolo XIX, tenendo conto anche delle traduzioni. Era il frutto di una scelta, e in una certa misura di una compilazione, operate da Engels. Cosí, il *Capitale* ci è giunto non come Marx lo avrebbe voluto, ma come Engels pensava che lo avrebbe voluto. Come è noto, gli ultimi tre volumi furono messi insieme da Engels – e poi da Kautsky – in base a stesure incomplete lasciate da Marx. Tuttavia anche il primo libro è un testo finalizzato da Engels e non da Marx, in quanto la versione standard (la quarta edizione tedesca del 1890) fu modificata da Engels alla luce dell'ultima edizione (la seconda) riveduta da Marx, delle ulteriori modifiche apportate da Marx all'edizione francese del 1872-75, di alcune annotazioni manoscritte e di alcune considerazioni tecniche d'importanza secondaria. (In effetti anche la seconda edizione curata da Marx nel 1872 comprendeva sostanziali rielaborazioni di alcune sezioni della prima edizione del 1867).

Questo dunque sarebbe stato il corpus principale di testi classici su cui si sarebbe basato il marxismo della Seconda Internazionale, se molti dei suoi teorici e dei suoi dirigenti (specie in Germania) non avessero avuto contatti personali diretti con Engels nei suoi ultimi anni di vita, sia attraverso conversazioni, sia per mezzo di una grande mole di corrispondenza che fu pubblicata solo dopo la prima guerra mondiale. Occorrerà osservare che si trattava in effetti di un corpus «finito» di scritti teorici, e come tale lo pensava Engels, che con i propri scritti aveva tentato di colmare le lacune lasciate da Marx e di aggiornare le pubblicazioni già esistenti. Cosí, oggetto delle sue fatiche nella redazione del

Capitale non fu quello di ricostruire il corso e lo sviluppo del pensiero economico di Marx, che al tempo della morte non si era ancora concluso: la ricostruzione storica della genesi e dello sviluppo del *Capitale* (comprese le modifiche apportate alle diverse edizioni del primo libro pubblicato da Marx) fu intrapresa in modo rigoroso solo dopo la seconda guerra mondiale, e ancora oggi non può dirsi completata. Engels invece si prefisse lo scopo di produrre un testo «definitivo» dell'opera principale dell'amico, tale da rendere superflue le stesure precedenti.

I suoi brevi compendi del marxismo, e soprattutto la famosissima *Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* dovevano rendere accessibile il contenuto di questo corpus teorico ai membri dei nuovi partiti socialisti di massa. E in effetti in questo periodo i teorici e i dirigenti dei movimenti socialisti dedicarono grande cura all'elaborazione di analoghi compendi popolari della dottrina di Marx. Cosí ad esempio Deville in Francia, Cafiero in Italia, Aveling in Inghilterra, redassero compendi del *Capitale*, mentre Kautsky pubblicò le sue *Dottrine economiche di Karl Marx*. Sono, questi, solo alcuni esempi di opere di questo tipo. In effetti gran parte dello sforzo educativo e propagandistico dei nuovi movimenti socialisti appare rivolto alla produzione e alla diffusione di opere di questo genere, piuttosto che all'edizione di quelle scritte personalmente da Marx e da Engels. In Germania, ad esempio, la tiratura media delle edizioni del *Manifesto* prima del 1905 era di sole 2000 o al massimo 3000 copie, e solo in seguito aumentò. Per fare solo un confronto, la *Rivoluzione sociale* di Kautsky (parte I) fu tirata in 7000 copie nel 1903 e in 21 500 nel 1905, *Christenthum und Sozialismus* di Bebel vendette 37 000 copie tra il 1898 e il 1902, seguita da un'altra edizione di 20 000 copie nel 1903, mentre il *Programma di Erfurt* del partito (1891) fu distribuito in 120 000 copie.

Ciò non significa che il corpus di scritti classici ora a disposizione non venisse letto dai socialisti inclini alla riflessione teorica. Esso fu tradotto rapidamente in varie lingue. Cosí in Italia, un paese in cui l'interesse per il marxismo fu insolitamente vivace tra gli intellettuali negli anni '90, entro il 1900 era stato stampato in pratica tutto il corpus cosí come era stato selezionato da Engels (con l'eccezione degli ultimi volumi del *Capitale*), e gli *Scritti* di Marx, Engels e Lassalle, editi a cura di Ciccotti a partire dal 1899, comprendeva inoltre numerose altre opere[1]. Sino al 1935 circa ben poco fu aggiunto in lingua inglese al corpo di scritti classici che era stato tradotto nel 1913 – spesso in

[1] R. MICHELS, *Die italienische Literatur über den Marxismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft», 25, II, 1907, pp. 525-72.

modo alquanto approssimativo – soprattutto per conto dell'editore Charles H. Kerr, di Chicago. Tra coloro che nutrivano forti interessi teorici – ossia tra gli intellettuali dell'Europa centrale e orientale, e in parte anche italiani, su cui il marxismo esercitava una grande attrattiva – particolarmente viva era la richiesta degli altri scritti di Marx e di Engels. Il Partito socialdemocratico tedesco, che possedeva il *Nachlass* letterario dei fondatori, non fece alcun tentativo di pubblicare le loro opere complete, ed è possibile che ritenesse controproducente la pubblicazione o la riedizione di alcune delle loro note piú virulente e offensive, o di scritti politici che rivestivano un interesse puramente contingente. Tuttavia gli eruditi marxisti, e soprattutto Kautsky e Mehring in Germania, e D. Rjazanov in Russia, intrapresero la pubblicazione di un corpo di scritti editi di Marx ed Engels piú completo di quanto Engels non avesse evidentemente ritenuto necessario. Cosí, nel 1923 Mehring rimise in circolazione gli scritti di Marx e di Engels degli anni '40, mentre Rjazanov pubblicò in diversi volumi opere scritte tra il 1852 e il 1862 [2]. Prima del 1914 si aprí un'importante breccia nel materiale inedito con la pubblicazione della corrispondenza tra Marx ed Engels, avvenuta nel 1913 [3]. Sulla «Neue Zeit», la rivista teorica del Partito socialdemocratico tedesco, Kautsky aveva già pubblicato in diverse riprese una selezione di materiali rimasti manoscritti, in particolare nel 1902 le lettere di Marx al dottor Kugelmann, e nel 1903 alcuni frammenti di quelli che oggi sono noti come *Grundrisse*: ad esempio l'incompleta *Introduzione* a *Per la critica dell'economia politica*. A livello locale vennero pubblicati a varie riprese scritti di Marx e di Engels indirizzati ai loro corrispondenti in particolari paesi o già editi nella lingua di quei paesi, oppure ad essi riferentisi specificamente; raramente furono però tradotti in altre lingue. La disponibilità degli scritti dei classici nel 1914 è indicata forse nel modo migliore dalla bibliografia posta in appendice all'articolo *Karl Marx* per il Dizionario enciclopedico Granat, scritto da Lenin in quell'anno [4]. Se un testo di Marx ed Engels non era noto ai marxisti russi, i piú assidui studiosi degli scritti classici [5], si può dedurne che esso non era a disposizione del movimento internazionale.

[2] Si veda *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*, a cura di F. Mehring, 3 voll., Berlin 1923, e *Gesammelte Schriften von K. Marx und Friedrich Engels. 1852-1862*, a cura di N. Rjazanov, 2 voll., Stuttgart 1917.

[3] *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx*, a cura di A. Bebel e Ed. Bernstein, Stuttgart 1913.

[4] V. I. LENIN, *Opere*, vol. 21, pp. 35-79 (la bibliografia è alle pp. 70-79).

[5] Lenin osservava appunto che delle opere e lettere di Marx, ancora non raccolte in un'edizione completa, «in russo se ne è tradotta una parte maggiore che in qualsiasi altra lingua» (*ibid.*, p. 70).

2. *La rivoluzione russa e i primi tentativi di «opere complete».*

La rivoluzione russa trasformò sotto diversi aspetti i modi di pubblicazione e la diffusione delle opere classiche. In primo luogo trasferí il centro degli studi dei testi marxiani a una generazione di curatori che non aveva mai avuto rapporti personali con Marx o, come spesso era avvenuto, con il vecchio Engels: uomini come Bernstein, Kautsky e Mehring. Questo nuovo gruppo non era dunque direttamente influenzato né dal giudizio personale di Engels sugli scritti classici, né dai problemi di diplomazia e convenienza – sia in rapporto alla persona che alla politica contemporanea – che tanto palesemente avevano influito sugli immediati esecutori letterari di Marx e di Engels. Che il centro principale delle pubblicazioni marxiane fosse ora il movimento comunista sottolineava tale rottura, in quanto i curatori comunisti (e in particolare quelli russi) tendevano – talvolta del tutto a ragione – a interpretare le omissioni e le modifiche apportate ai testi precedenti dalla socialdemocrazia tedesca come distorsioni «opportunistiche». In secondo luogo, in parte proprio per questo motivo, l'obiettivo dei marxisti bolscevichi (che potevano contare sulle risorse dello Stato sovietico) fu la pubblicazione *integrale* del corpo degli scritti classici – in poche parole una *Gesamtausgabe*.

Ciò comportava numerosi problemi di carattere tecnico, due dei quali varrà la pena di menzionare. Gli scritti di Marx, e in misura minore quelli di Engels, andavano dalle opere compiute e pubblicate in modo piú o meno accurato, alle stesure piú o meno incomplete e provvisorie, fino alle semplici annotazioni in margine alle loro letture. Non era facile tracciare una linea di distinzione tra le «opere» e le annotazioni o abbozzi preliminari. Il Marx-Engels Institut da poco fondato e posto sotto la direzione di quel formidabile conoscitore di Marx che fu D. Rjazanov, escluse dalle «opere» vere e proprie alcuni scritti, di cui peraltro intraprendesse la pubblicazione in un periodico miscellaneo parallelo, il «Marx-Engels Archiv». Questi scritti non sarebbero stati inclusi in una raccolta di *tutti* gli scritti fino alla nuova Mega degli anni '70. Va anche tenuto presente che mentre gran parte degli appunti con notazioni di Marx ed Engels era disponibile nel *Nachlass* di Marx e di Engels, in possesso del Partito socialdemocratico tedesco (trasferito, dopo l'ascesa al potere di Hitler nel 1933, presso l'Istituto internazionale di storia sociale di Amsterdam), la corrispondenza dei classici era estremamente dispersa e ne era quindi impossibile una sua edizione unitaria, se non altro perché in molti casi non si sapeva nemmeno dove reperire

le lettere. In effetti, una serie di lettere di Marx e di Engels venne pubblicata separatamente, a volte dagli stessi destinatari, a volte dai loro esecutori testamentari, a partire dagli anni '20, ma ad esempio un corpo epistolare vasto e importante come la corrispondenza con Lafargue non fu pubblicata che negli anni '50[1]. Poiché la Mega non fu mai portata a termine, questi problemi non apparvero piú, ben presto, molto urgenti: restano comunque degni di nota. Altrettanto degna di nota è la continua pubblicazione di materiali marxiani, tratti dalle piú antiche raccolte esistenti soprattutto negli archivi del Partito socialdemocratico tedesco. Se infatti l'Istituto di Mosca cercò di acquistare la massima quantità possibile di scritti dei classici per la propria edizione completa – l'unica allora in preparazione – in realtà ottenne solo le fotocopie della collezione archivistica di gran lunga piú importante, mentre gli originali rimasero in Occidente.

Gli anni '20 videro dunque un notevole progresso nella pubblicazione degli scritti classici. Per la prima volta furono messe a disposizione del pubblico piú vasto due categorie di materiali: i manoscritti inediti e la corrispondenza di Marx e di Engels con terze persone. Gli avvenimenti politici però posero ben presto gravi ostacoli sia alla pubblicazione, sia all'interpretazione, addirittura impensabili prima del 1914. Il trionfo dei nazisti nel 1933 disgregò il centro occidentale (tedesco) degli studi marxiani, e ritardò di molti anni la ripercussione delle interpretazioni fondate sui lavori da esso intrapresi. Per limitarci a un esempio, la monumentale biografia di Engels ad opera di Gustav Mayer, un'opera caratterizzata da una straordinaria erudizione, dovette uscire nel 1934 in un'edizione olandese di fuorusciti, e rimase virtualmente sconosciuta ai marxisti piú giovani della Germania occidentale del dopoguerra sino agli anni '70. Molte nuove edizioni di testi marxiani non erano di per sé, per citare il titolo di una raccolta pubblicata negli anni '20, «rarità marxiste»[2], ma era inevitabile che *divenissero* rarità. In Russia il regime staliniano sconvolse il Marx-Engels Institut, soprattutto dopo l'estromissione e l'arresto di Rjazanov, e pose fine alla pubblicazione della Mega in tedesco, pur non impedendo – nonostante il tragico tributo delle purghe – la parziale prosecuzione del lavoro editoriale. Inoltre – e questo finí in un certo senso per essere anche piú grave – l'affermarsi di quella che si potrebbe definire l'interpretazione stalinista ortodossa del marxismo, promulgata ufficialmente nel *Breve corso di storia del PC(b) dell'Urss* nel 1938, fece sí che alcuni scritti di

[1] F. ENGELS, *Correspondance avec Paul et Laura Lafargue*, textes recueillis, annotés et présentés par E. Bottigelli, Paris 1956-59, 3 voll.

[2] *Neudrucke marxistischer Seltenheiten*, Verlag Rudolf Liebing, Leipzig 1926.

Marx apparissero eterodossi e quindi che la loro pubblicazione ponesse seri problemi. Questo avvenne soprattutto per gli scritti giovanili[3]. Infine la guerra coinvolse anche l'Unione Sovietica, e anche questo fatto ebbe gravi ripercussioni per l'opera di Marx. La superba edizione dei *Grundrisse*, edita a Mosca nel 1939-41, rimase virtualmente sconosciuta (sebbene un paio di copie fossero giunte negli Stati Uniti) fino alla ristampa, a Berlino Est, nel 1953.

Il terzo cambiamento apportato alla pubblicazione degli scritti classici dopo il 1917 riguarda la loro divulgazione. Come abbiamo accennato, i partiti socialdemocratici di massa non avevano compiuto, prima del 1914, alcun tentativo serio di far leggere ai loro membri i testi di Marx e di Engels, con la possibile eccezione dell'*Evoluzione del socialismo* e, in misura minore del *Manifesto*. Il primo volume del *Capitale* conobbe in effetti parecchie ristampe – dieci in Germania tra il 1903 e il 1922 – ma evidentemente non si prestava alla lettura del pubblico piú vasto. Molti di coloro che lo acquistarono si accontentavano probabilmente di lasciarlo sullo scaffale come prova lampante di come Marx avesse dimostrato in modo scientifico l'inevitabilità del socialismo. Piccole formazioni politiche – fossero composte di intellettuali, di quadri, o di quei militanti eccessivamente devoti cui piace riunirsi in sette marxiste – imponevano senza dubbio ai loro membri un impegno maggiore. Cosí dunque tra il 1848 e il 1918 furono stampate in inglese 34 edizioni del *Manifesto*, a beneficio dei gruppi e partiti marxisti relativamente minuscoli del mondo anglosassone, rispetto alle 26 edizioni in francese, e alle 55 pubblicate per i grandi partiti dei paesi di lingua tedesca.

Il movimento comunista internazionale, però, prestava grande attenzione all'educazione marxista dei suoi membri, e non si affidava piú ormai ai compendi dottrinari. La selezione e la divulgazione dei testi classici veri e propri divenne dunque questione di importanza primaria. La tendenza sempre piú marcata a sostenere la polemica politica sulla scorta dell'autorità dei testi, che già da molti anni contraddistingueva alcuni settori della tradizione marxista – specie in Russia – incoraggiò la diffusione dei testi classici, sebbene nel corso del tempo il movimento comunista finisse con l'appellarsi molto piú spesso a Lenin e a Stalin che non a Marx e ad Engels. La vasta disponibilità dei testi trasformò senza dubbio la situazione per coloro che desideravano studiare il marxismo dovunque fosse permessa la pubblicazione degli scritti di Marx

[3] Ancora negli anni '60 l'edizione della Repubblica democratica tedesca dei *Werke*, pur non astenendosi dal pubblicare questi scritti, li fece uscire separatamente dalla serie principale e non come volumi numerati delle *Opere*.

e di Engels: infatti l'area geografica in cui era possibile stampare queste opere si contrasse bruscamente fra il 1933 e il 1944.

3. *Gli scritti inediti.*

Tra i piú importanti manoscritti rimasti inediti, quelli degli anni '40 acquisirono una certa influenza prima del 1939. Sia *L'ideologia tedesca*, sia i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* furono editi nel 1932, anche se si dovette attenderne a lungo la traduzione integrale. Non è questa la sede per discuterne l'importanza: osserveremo solo di passaggio che il dibattito marxista dopo il 1945 è stato in buona parte imperniato sull'interpretazione di questi manoscritti giovanili, e viceversa che il dibattito precedente il 1932 si svolse in buona parte ignorandoli completamente. Il secondo grande corpo di manoscritti inediti era costituito dal materiale preparatorio per *Il capitale*. Come abbiamo detto, un'ampia serie di scritti – i *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* del 1857-58 – rimase sconosciuta ancora piú a lungo, in quanto la sua prima pubblicazione effettiva comparve nel 1953, e la sua prima traduzione (insoddisfacente) in lingua straniera fu pubblicata solo nei tardi anni '50. Fino agli anni '60 essa non costituí una componente di rilievo del dibattito marxista internazionale, e anche allora non vi fu inserita integralmente, ma soprattutto per quel che riguardava la parte storica del manoscritto, pubblicata separatamente sotto il titolo *Formen, die der kapitalistischer Produktion vorhergehen* (1953), e nel giro di pochi anni tradotta in altre lingue (in italiano nel 1956, in inglese nel 1964). Ancora una volta la pubblicazione di questo testo costrinse la maggior parte dei marxisti, che sino allora l'avevano ignorato, a una sostanziale riconsiderazione degli scritti di Marx. Nella mole di scritti e appunti preparatori alla stesura del *Capitale*, non furono inclusi nelle versioni definitive, alcuni capitoli entrarono in circolazione ancora piú tardi, e ancora piú gradualmente: ad esempio il progettato capitolo VI del primo libro (*Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*) che, seppure pubblicato nell'«Archiv K. Marksa i F. Engelsa» nel 1933, fu seriamente discusso solo alla fine degli anni '60, e fu tradotto, in italiano nel 1969, in inglese solo nel 1976. Parte di quel materiale è d'altronde tuttora inedita.

Il terzo importante manoscritto inedito, la *Dialettica della natura* di Engels, uscí relativamente piú presto, nel 1925, insieme con altri appunti di Engels, nell'«Archiv K. Marksa i F. Engelsa». Che non fosse stato incluso nella Mega fu probabilmente dovuto al fatto, messo in ri-

lievo da Rjazanov, che gran parte del dibattito di Engels sulle scienze naturali, scritto negli anni '70 del secolo XIX, era ormai stata superata dalla realtà dei fatti. Nondimeno l'opera si inseriva perfettamente in quell'orientamento «scientista» del marxismo che, assai diffuso in Russia già da molto tempo, fu rinvigorito nell'era staliniana. *La dialettica della natura* fu diffusa dunque abbastanza rapidamente negli anni '30, tanto piú che venne anche citata da Stalin nel *Breve corso* del 1838[1] ed esercitò cosí un certo influsso sugli scienziati marxisti, proprio in quegli anni sempre piú numerosi.

Della corrispondenza di Marx ed Engels con terze persone, che costituiva forse il maggior corpo unitario di materiale marxiano inedito, a parte quello costituito da appunti, ben poco era stato edito prima del 1914; le lettere pubblicate erano apparse in parte su periodici, in parte come raccolte o scelte di lettere a singoli corrispondenti, come le *Briefe und Auszüge aus Briegen von Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzgen, Friedrich Engels, Karl Marx und A. an F. A. Sorge und Andere* (Stuttgart 1906). Numerose raccolte analoghe furono pubblicate dopo il 1917 – soprattutto le lettere a Bernstein (in russo nel 1924, in tedesco nel 1925), e quelle a Bebel, Liebknecht, Kautsky e altri (in russo nel 1932, in tedesco, a Leningrado, nel 1933) – ma nessuna raccolta completa fu pubblicata prima dell'edizione russa (*Sočinenija*, 25-29) del 1934-46, o, nell'originale tedesco, prima dei *Werke* del 1956-68. Come abbiamo già osservato, alcune raccolte particolarmente importanti non furono edite prima dei tardi anni '50, e ancora oggi la corrispondenza non può dirsi completa. Ciò nonostante la raccolta di cui l'Istituto di Mosca poteva disporre nel 1933 era costituita da un notevole corpo di lettere, diffuse soprattutto attraverso traduzioni e adattamenti della corrispondenza edita all'inizio degli anni '30.

Sarà comunque necessaria un'osservazione in merito all'edizione «ufficiale» di queste lettere. Esse non venivano considerate tanto come una corrispondenza (se non per quanto riguarda gli scambi tra Marx ed Engels), quanto piuttosto come parte integrante degli scritti classici. Le lettere scritte dai corrispondenti di Marx ed Engels venivano quindi generalmente escluse dalle raccolte comuniste ufficiali, sebbene alcune edizioni di raccolte particolari, curate soprattutto dai corrispondenti di Marx ed Engels o dai loro esecutori (ad esempio Kautsky o Victor Adler) contenessero in effetti entrambe le parti della corrispondenza.

[1] In quello scritto, che non poteva non essere autorevole, venivano citate testualmente le seguenti opere di Marx ed Engels: *Anti-Dühring, Capitale, Manifesto, Critica dell'economia politica. Prefazione, La dialettica della natura, Feuerbach, Critica della filosofia hegeliana del diritto, L'evoluzione del socialismo, Lavoro salariato e capitale*, oltre a un paio di lettere e prefazioni di Engels.

La corrispondenza Engels-Lafargue (1956-59) è forse stata la prima, pubblicata per iniziativa di comunisti, che contenga entrambe le parti, e ha inaugurato quindi una nuova fase nello studio di questo gruppo di testi marxiani. Va inoltre tenuto presente che poiché sino agli anni '70 prevalse la pratica, nell'ambito delle *Opere*, di mantenere separata la corrispondenza tra Marx ed Engels da quella con terze persone, uno studio rigorosamente cronologico delle lettere è ancora relativamente difficile.

4. *Appunti e minute preparatorie.*

Come si è detto, la pubblicazione e la traduzione delle opere di Marx e di Engels in forma assai piú completa che in precedenza compí progressi notevoli dopo la seconda guerra mondiale e in particolare dopo la morte di Stalin. All'inizio degli anni '70 era possibile affermare che, salvo nuove scoperte di manoscritti o lettere, la parte di gran lunga maggiore delle opere conosciute fosse stata edita in lingua originale, anche se non sempre era a disposizione del pubblico piú vasto. Ciò includeva in misura crescente il materiale preparatorio estremamente incompleto – note di lettura, appunti, ecc. – che divenne sempre piú spesso consuetudine valutare fra le «opere» e che, come tale, fu pubblicato. È da rilevare soprattutto che in tal modo si è cercato con impegno sempre maggiore di analizzare e interpretare questi materiali al fine di scoprirvi le linee originali del pensiero di Marx, specialmente in merito ad argomenti su cui per parte sua non aveva pubblicato nulla, come nel caso degli appunti etnologici editi da L. Krader[1]. Questo modo di procedere può essere forse considerato l'inizio di una fase nuova e promettente per la conoscenza dei testi marxiani, come fanno pensare anche gli studi degli abbozzi e delle varianti, quali le minute preparatorie della *Guerra civile in Francia* o della famosa lettera a Vera Zasulič del 1881. In realtà tale sviluppo era inevitabile, in quanto molti dei nuovi testi piú importanti, come i *Grundrisse*, erano essi stessi costituiti da note e abbozzi non destinati alla pubblicazione nella forma in cui ci sono pervenuti. Lo studio delle varianti testuali è intanto progredito notevolmente anche in seguito alla ripubblicazione in Giappone del primo capitolo originale del primo libro del *Capitale* (edizione 1867) sostanzialmente riscritto da Marx nelle edizioni successive[2].

[1] L. KRADER, *Marx' Ethnological Notebooks*, Assen 1972 (in corso di pubblicazione presso Einaudi).

[2] K. MARX, *Das Kapital. Erster Band*, Hamburg 1867, Photographic Reprint, Tokio Aoki-Shoten 1958.

Si potrebbe dire che, soprattutto dopo gli anni '60, gli studi marxiani tendano sempre piú a ricercare in Marx ed Engels non tanto una serie «definitiva» di testi compiuti, che esponga la teoria marxista, quanto un processo di pensiero in corso di sviluppo. Sempre piú, inoltre, si va abbandonando l'idea che le opere di Marx e di Engels siano essenzialmente componenti inscindibili del corpo del marxismo, e si analizzano invece le diversità e a volte le divergenze fra i due, che pure collaborarono per tutta la vita. Che ciò abbia talvolta condotto a un'interpretazione esagerata di tali differenze non è cosa che qui ci interessi: il graduale declino del marxismo, inteso come sistema dogmatico formale, a partire dalla metà degli anni '50 ha evidentemente incoraggiato queste nuove tendenze nell'ambito degli studi marxiani, anche se talvolta ciò può avere spinto a cercare autorità testuali per versioni alternative e in qualche caso non meno dogmatiche di «marxismo» in scritti marxiani meno conosciuti, pubblicati o diffusi di recente.

5. *Le traduzioni.*

Il declino del marxismo dogmatico ha provocato un divario crescente fra i paesi governati da forze politiche che si professano marxiste, con le loro dottrine ufficiali piú o meno monolitiche, e il resto del mondo, in cui coesiste una pluralità di partiti, gruppi e tendenze d'ispirazione marxista, e ha creato una situazione per molti aspetti nuova. I partiti marxisti della Seconda Internazionale, prima del 1914, pur tendendo a elaborare un'interpretazione ortodossa della dottrina da contrapporre agli attacchi provenienti da destra dai «revisionisti», da sinistra dagli anarco-sindacalisti, accettavano una pluralità di interpretazioni, né sarebbero certo stati in grado di impedirla, se anche lo avessero voluto. Nessuno nel Partito socialdemocratico tedesco riteneva strano che l'arcirevisionista Eduard Bernstein curasse l'edizione della corrispondenza tra Marx ed Engels nel 1913, sebbene Lenin individuasse tracce di «opportunismo» nei suoi giudizi di curatore. Negli anni '20 il marxismo socialdemocratico e quello comunista coesistevano, sebbene, in seguito alla fondazione dell'Istituto Marx-Engels, il centro editoriale dei classici fosse passato sempre piú dalla parte dei comunisti. Si potrà osservare di passaggio che ancora oggi è cosí: nonostante i tentativi, a partire dagli anni '60, di pubblicare scelte di edizioni delle opere classiche (ad esempio quelle di M. Rubel in Francia o di Benedikt Kautsky in Germania) le edizioni correnti, in mancanza delle quali nessuna delle altre – comprese numerose traduzioni – sarebbe concepibile, rimango-

no quelle basate sulla prima e seconda Mega e sui *Werke* di Mosca (e dopo il 1945 di Berlino Est). Dopo il 1933, la maggior parte dei marxisti, all'interno o al di fuori dell'Urss, era legata per fini pratici ai partiti comunisti, poiché i vari «scismatici» ed «eretici» del movimento comunista non si erano conquistati gruppi di adepti numericamente degni di nota. Nell'ambito dei partiti socialdemocratici – anche senza tener conto della quasi totale distruzione del partito tedesco e di quello austriaco nel 1933-34 – il marxismo andò sempre piú attenuandosi e assumendo posizioni apertamente critiche nei confronti dell'ortodossia classica, per quanto già non fosse avvenuto in precedenza. Dopo il 1945, con poche eccezioni, questi partiti non si considerarono piú marxisti, se non forse in senso storico. Solo retrospettivamente, e alla luce del pluralismo marxista degli anni '60 e '70, si è riconosciuto il carattere pluralistico della letteratura marxista tra le due guerre, e si è compiuto uno sforzo sistematico, specialmente in Germania a partire dalla metà degli anni '60, per pubblicare o ristampare gli scritti di quel periodo.

Per circa un quarto di secolo, quindi, non vi è stata differenza sostanziale fra il marxismo dei partiti comunisti fuori dell'Unione Sovietica (il che equivale, in termini quantitativi, alla maggior parte del marxismo) e quello esistente nell'Urss, o almeno a tali divergenze non fu concesso di apparire in luce apertamente. Lo stato di cose è cambiato gradualmente, ma sempre piú rapidamente dopo il 1956. Non si è trattato soltanto della sostituzione di due ortodossie dottrinali all'unica precedente, avvenuta in seguito alla rottura tra Urss e Cina: i partiti comunisti che non erano al potere hanno dovuto affrontare il confronto con gruppi marxisti rivali in grado di raccogliere ora adesioni piú numerose, almeno tra gli intellettuali (ossia tra lettori dei testi marxiani), mentre in vari partiti comunisti occidentali si venne notevolmente allargando il margine della libertà di discussione teorica interna, quanto meno per quel che concerneva le questioni di dottrina marxiana. È quindi venuta creandosi un'accentuata divergenza tra i paesi in cui il marxismo è professato come dottrina ufficiale, strettamente legata al governo, con un'unica imprescindibile versione di «ciò che insegna il marxismo» su ogni e qualunque argomento, e gli altri paesi.

Un utile strumento di misurazione per tali divergenze è il modo in cui le due parti hanno affrontato la biografia dei fondatori del marxismo. Nel primo gruppo di paesi essa è rimasta, se non del tutto agiografica, comunque limitata dalla riluttanza ad affrontare aspetti della loro vita e attività che non li mostrassero nella luce piú favorevole. La situazione d'altronde non è nuova: possiamo già rilevarla nella prima fase delle biografie ortodosse di Marx nella Germania di prima del

1914, ad esempio nella *Vita* quasi ufficiale di Franz Mehring, edita nel 1918, e anche piú forse nelle omissioni e nei tagli introdotti nella corrispondenza originale fra Marx ed Engels. Nel secondo gruppo di paesi, i marxisti e i biografi di Marx hanno affrontato pubblicamente tutti gli eventi della sua vita anche dove i fatti non lo presentavano nella luce migliore. Divergenze di questo tipo sono divenute sempre piú caratteristiche della storia del marxismo – compresa quella dei testi marxiani – dopo il 1956.

Resta da esaminare rapidamente la diffusione delle opere classiche. Ancora una volta è essenziale osservare l'importanza del periodo di ortodossia comunista «monolitica», che fu anche quello della sistematica divulgazione dei testi scritti dai fondatori del marxismo. Tale divulgazione assunse quattro forme: la pubblicazione separata di opere di Marx e di Engels, generalmente sotto forma di serie distinte di scritti di mole maggiore e di scritti piú brevi, la pubblicazione di scelte o di raccolte di opere, la pubblicazione di antologie su argomenti specifici, e finalmente la compilazione di compendi di teoria marxista fondati su una fitta citazione di classici. Sarà superfluo ricordare che in questo periodo i «classici» comprendevano Lenin e piú tardi Stalin, oltre che Marx ed Engels: in effetti, con l'eccezione di Plechanov, nessun altro autore marxista rimase indicato a livello internazionale come «classico», almeno a partire dagli anni '20.

Le opere pubblicate separatamente nelle collezioni piú modeste, con titoli quali «Eléments du communisme», o «Piccola biblioteca marxista» (modellati probabilmente sugli «Elementarbücher des Kommunismus», una pionieristica iniziativa tedesca, edita fino all'avvento del nazismo) comprendevano scritti come il *Manifesto*, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, *Salario, prezzo e profitto*, *Lavoro salariato e capitale*, *La guerra civile in Francia*, e scelte di scritti sugli argomenti piú adatti al caso (negli anni '30, ad esempio, le polemiche di Marx e di Engels con gli anarchici). Le opere di mole maggiore venivano del pari pubblicate generalmente in edizioni correnti in collane come «The marxist-leninist Library» o «I classici del marxismo». Il catalogo della collana proposta in Inghilterra alla vigilia della guerra può essere un esempio del contenuto di queste raccolte. Essa comprendeva (senza contare le opere non scritte da Marx e da Engels) l'*Anti-Dühring*, *Feuerbach*, le *Lettere a Kugelmann*, *Le lotte di classe in Francia*, *La guerra civile in Francia*, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, la *Questione delle abitazioni* di Engels, la *Miseria della filosofia*, una scelta del carteggio fra Marx ed Engels, la *Critica del programma di Gotha*, i *Saggi sul «Capitale»* di Engels e un'edizione ridotta dell'*Ideo-*

logia tedesca. Il primo libro del *Capitale* veniva ora pubblicato integralmente, e non nelle edizioni abbreviate o riassunte, tanto popolari nell'età della Seconda Internazionale. Prima della fine degli anni '30 non sembra siano stati fatti tentativi di pubblicare volumi di *Opere scelte* di Marx e di Engels, mentre Mosca operò una scelta di questo tipo in due – poi tre – volumi, distribuita in diverse lingue dopo la fine della guerra. Fino alla pubblicazione dei *Werke* nel 1956-68 non risulta alcun tentativo da parte comunista di far uscire una raccolta di *Opere* in lingue diverse dal russo dopo la conclusione della Mega. L'edizione francese non fu intrapresa che negli anni '60, quella italiana nel 1972, quella inglese nel 1975, senza dubbio perché l'opera di traduzione era vasta e difficile. L'importanza assunta dalla diffusione dei testi marxisti è indicata dal fatto che un dirigente come Palmiro Togliatti, risulta come traduttore di numerose versioni italiane di quelle opere.

Molto diffuse negli anni '30 erano le antologie di testi marxisti su diversi argomenti, sia con scelte ispirate da edizioni russe, sia con scelte locali: Marx ed Engels sull'Inghilterra, Marx ed Engels sulla letteratura e l'arte, sull'India, sulla Cina, sulla Spagna, ecc. Tra tutti i compendi, quello indubbiamente piú autorevole fu allora la seconda parte del quarto capitolo della *Storia del PC(b) dell'Urss. Breve corso*, attribuita a Stalin stesso. Questo scritto acquistò grande influenza, specialmente nei paesi in cui esistevano poche edizioni tradotte dei classici, non solo perché i comunisti erano tenuti a studiarla, ma anche perché l'esposizione semplice e chiara ne faceva un manuale didattico estremamente efficace. È impossibile sopravvalutarne l'influsso sui marxisti tra il 1938 e il 1956, e forse soprattutto nell'Europa orientale dopo il 1945.

Negli anni '60, in particolare con il crescere di una massa di studenti e di altri intellettuali interessati al marxismo, con il formarsi di vari movimenti marxisti o marxisteggianti al di fuori dei partiti comunisti, la diffusione dei classici cessò di essere una sorta di monopolio dell'Urss e dei partiti comunisti. Le stesse case editrici commerciali invasero in modo sempre piú massiccio il mercato, indipendentemente dal fatto che a queste pubblicazioni fossero indotte da marxisti o da simpatizzanti presenti nelle loro redazioni. Anche il numero e la varietà degli editori di sinistra andò moltiplicandosi. Certo, in una certa misura, fu questa una conseguenza anche del fatto che Marx era ormai generalmente considerato un «classico» nel senso piú ampio, e non solo politico, del termine, un autore di cui il lettore dotato di istruzione e cultura media deve conoscere qualcosa, indipendentemente dalle sue posizioni ideologiche. Cosí, in Francia, *Il capitale* entrò in una collana di classici come la «Pléiade», e la stessa opera era stata da tempo edita nell'inglese

«Everyman's Library». Il nuovo interesse per il marxismo non si limitava piú al corpus usuale delle opere piú popolari: negli anni '60 opere come la *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, *La sacra famiglia*, la tesi di dottorato di Marx, i *Manoscritti* del 1844 e *L'ideologia tedesca* entrarono in commercio anche in paesi che fino a quel momento non erano certo stati all'avanguardia nel campo degli studi marxiani, come la Spagna. Alcune opere di Marx, poi, non vennero tradotte per la prima volta per iniziativa comunista: è questo il caso, ad esempio, delle traduzioni francese, italiana, spagnola e inglese dei *Grundrisse* (rispettivamente del 1967-68, 1968-70, 1973 e 1973).

Qualche parola infine sulla distribuzione geografica dei classici marxiani. Alcuni testi elementari furono ampiamente tradotti anche prima della Rivoluzione d'ottobre. Tra il 1848 e il 1918 il *Manifesto del Partito comunista* fu pubblicato (oltre alle 54 edizioni in tedesco) in una trentina di lingue, fra cui tre edizioni giapponesi e una cinese (sebbene in pratica *Le dottrine economiche di Karl Marx* di Kautsky costituissero sempre la base principale del marxismo cinese). Numerose le edizioni nelle principali lingue dell'Europa occidentale (26 francesi, 34 inglesi, 11 italiane, mentre la penisola iberica rimase in margine: un'unica edizione portoghese e sei spagnole, contando anche quelle pubblicate in America Latina). Le lingue della Russia zarista sono ampiamente rappresentate, se pure sovrastate dalle 70 edizioni in russo (11 edizioni in polacco, 5 in ucraino, 6 in finlandese, 7 in yiddish, 4 in georgiano, 2 in armeno), mentre quelle dell'Europa settentrionale vi compaiono in misura modesta, tenuto conto del livello di alfabetizzazione di quei paesi (6 edizioni in danese, 5 in svedese, 2 in norvegese). L'Europa centrale e sudorientale è rappresentata in varia misura, passando dalle 9 edizioni ungheresi, 8 ceche e 7 bulgare alle uniche edizioni in slovacco e in sloveno, mentre il Mediterraneo orientale è assente, se si esclude un'unica edizione in ladino, pubblicata probabilmente a Salonicco. All'estremo opposto, invece, il primo libro del *Capitale* era stato tradotto in quasi tutte le principali lingue letterarie europee già prima della morte di Engels; russo, francese, danese, italiano, inglese, olandese e polacco, mentre la traduzione spagnola non era integrale. Prima della Rivoluzione d'ottobre venne tradotto anche in bulgaro (1910), ceco (1913-1915), estone (1910-14), finlandese (1913) e yiddish (1917).

Nell'Europa occidentale vi furono alcuni ritardatari: in norvegese (probabilmente per la familiarità delle persone colte con il danese come lingua letteraria) *Il capitale* fu edito solo nel 1930-31, e la prima edizione, non completa, apparve in portoghese nel 1962. Nel periodo tra le due guerre *Il capitale* penetrò anche nell'Europa sudorientale, sia

pure in edizione non integrale: in Ungheria (1921), in Grecia (1927) e in Serbia (1933-34). Non risulta alcun tentativo di vaste proporzioni per tradurlo nelle lingue dell'Urss con l'eccezione dell'ucraino, nel 1925. Una versione locale fu pubblicata nella Lituania indipendente nel 1920, ma era solo un'eco ritardata dei grandi sviluppi del marxismo nell'Impero zarista. In quel periodo, tuttavia, *Il capitale* penetrò per la prima volta nel mondo non occidentale (esclusi gli Stati Uniti), con edizioni in Argentina (1918), in Giappone (1920), in Cina (1930-1933) e in Arabia (1939). Si può affermare con sicurezza che tale penetrazione fu strettamente collegata agli effetti della rivoluzione russa.

A partire dal 1945 sono comparse traduzioni di ampio respiro del *Capitale* nelle lingue dei paesi a governo comunista (in rumeno nel 1947, in macedone nel 1953, in slovacco nel 1955, in coreano nel 1955-1956, in sloveno nel 1961, in vietnamita nel 1961-62, in spagnolo – Cuba – nel 1962). È strano che l'opera di traduzione sistematica nelle lingue dell'Urss non sia stata intrapresa che a partire dal 1952 (bielorusso, armeno, georgiano, uzbeco, azerbaigiano, lituano, ugro, turcmeno e kazaco). L'unica altra estensione linguistica di rilievo del *Capitale* avvenne nell'India indipendente, con edizioni in marathi, hindi e bengalese, tra gli anni '50 e '60. La vasta portata di alcune lingue internazionali, però (lo spagnolo in America Latina, l'arabo nel mondo islamico, l'inglese e il francese), nasconde in effetti la reale diffusione geografica dei testi marxiani. Tuttavia si può ancora dire che nei tardi anni '70 gli scritti di Marx e di Engels non siano disponibili nelle lingue parlate di una notevole parte del mondo non socialista, eccettuata l'Europa e l'America latina. Non è questo il luogo per esaminare in quale misura i testi pubblicati siano accessibili o diffusi, sebbene si possa a buon diritto ritenere che (dove non siano proibiti dai governi), essi circolino largamente nelle scuole e nelle università, e quindi fra il pubblico colto, in ogni parte del mondo, piú di quanto non sia avvenuto prima. In quale misura essi siano letti o persino acquistati, fuori di questi ambienti, è difficile sapere con precisione: una risposta richiederebbe un vasto lavoro di ricerca, che non è stato ancora intrapreso.

Adelung, Friedrich, 221 n.
Adler, Mortimer J., 226 n.
Adler, Victor, 281 n, 282 n, 367.
Adoratskij, V., 221 n.
Advielle, 9 n, 10 n.
Aksakov, Konstantin, 240 n.
Aksel'rod, Pavel Borisovič, 320.
Alessandro I, imperatore di Russia, 21.
Althusser, Louis, 51, 80, 323 n.
Andréas, Bert, 293 n, 359.
Aristotele, 89, 129, 226 n, 227.
Aron, Raymond, 80, 82.
Arriano, 226 n.
Auer, Ignaz, 308.
Auerbach, Berthold, 124 n.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore, 71.
Aveling, Edward, 97, 219 n, 361.
Avineri, S., 27 n, 29 n.

Babeuf, François Noël, *detto* Gracchus, 10, 11.
Bach, Johann Sebastian, 227 n.
Backhaus, G., 20 n, 95 n, 128 n, 176 n, 218 n, 266 n.
Bacon, Francis, 221 n.
Bakunin, Michail Aleksandrovič, 32, 292 e n, 293, 295, 297, 299, 300 e n, 302, 331.
Baran, Paul A., 114.
Barbon, 89.
Bastian, Adolph, 228 n.
Bastiat, Frédéric, 116, 189.
Bauer, Bruno, 42, 43, 71, 215, 326, 330, 337.
Bauer, Edgar, 330, 331.
Bazard, Saint-Amand, 16.
Bebel, August, 29 n, 249 n, 266 e n, 268 n, 271, 272 n, 277 n, 282 n, 301, 303, 307 n, 308 e n, 309 n, 320, 353, 354 n, 361, 362 n, 367.
Becker, Johann Philipp, 294 e n, 302 n, 304 e n.
Below, Georg von, 240 n.
Bentham, Jeremy, 9, 23, 171, 191, 193, 194 n, 195 e n, 201, 202.
Bernstein, Eduard, 224, 229 n, 254, 272 n, 273 n, 275 e n, 276 n, 281 n, 296 n, 304 e n, 305, 308, 309, 312 e n, 314, 320, 353, 362 n, 363, 367, 369.
Bismarck-Schönhausen, Otto von, 270, 271, 272, 279, 350, 353.
Blackstone, William, 221 n, 241 n.
Blanc, Louis, 14, 33, 306 n.
Blanqui, Auguste, 11, 32, 256.
Bloch, Marc, 75.
Bloom, S. F., 273 n.
Blumenberg, W., 266 n, 354 n.
Böhm-Bawerk, Eugen von, 98, 102.
Boisguillebert, Pierre le Pesant de, 175.
Bolte, Friedrich, 196, 260 n.
Börne, Ludwig, 328, 330.
Bortkiewicz, Władisław, 102.
Bossuet, Jacques-Bénigne, 7.
Bottigelli, E., 310 n, 364 n.
Boudin, Louis, 310 e n.
Bracke, Wilhelm, 300.
Braun, Heinrich, 305, 308, 309.
Bravo, G. M., 292 n.
Bray, John Francis, 13 n, 23 e n, 55.
Brissot de Warville, J. P., 10 n.
Brousse, Paul, 296, 298 n, 304, 307.
Bucharin, Nikolaj Ivanovič, 110.
Buchez, Philippe Joseph P., 33.
Büchner, Ludwig, 142, 322.
Buckle, Henry Thomas, 322.
Buffon, George-Louis Leclerc de, 221 n.
Bulgakov, Sergej Nikolaevič, 111.
Buonarroti, Filippo, 10 e n, 11.
Buret, Eugène, 29.
Burns, Lizzy, 349.
Burns, Mary, 349, 351.
Butler, Samuel, 89.
Byron, George Gordon, 338.

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, 215 e n.
Cabet, Etienne, 6, 7, 12 e n, 15 e n.
Cafiero, Carlo, 361.
Calderón de la Barca, Pedro, 87.
Campanella, Tommaso, 5, 10.
Campbell, J., 239 e n.
Cantimori Mezzomonti, Emma, 27 n.
Carey, Henry Charles, 189.
Carlo V d'Asburgo, imperatore, 87.
Carlyle, Thomas, 16, 86, 224 e n, 333, 334, 339.
Carr, E. H., 277 n.
Carroll, P. T., 219 n.
Cavour, Camillo Benso, conte di, 271.
Cervantes Saavedra, Miguel de, 87.
Čičerin, Boris Nikolaevič, 241 e n.
Ciccotti, Ettore, 361.

Clausewitz, Karl von, 276.
Colletti, Lucio, 133, 250 n, 323 n.
Comte, Auguste, 152, 166, 221 n, 322.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marchese di, 9, 220.
Confucio, 7.
Considérant, Victor, 32 n.
Conti, E., 219 n.
Cornu, A., 317 n.
Costes, Alfred, 357.
Csaplowics, J., 239.

Dandois, B., 296 n.
Dante Alighieri, 85.
Darwin, Charles Robert, 51, 218-20, 222, 228 n, 309, 318, 322.
Defoe, Daniel, 224 n.
Dejč, Lev, 297.
Del Bo, G., 268 n.
Della Volpe, G., 250 n.
De Paepe, César, 296 n, 297 n.
Descartes, René, 227.
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 164, 171, 200, 215 e n.
Deville, Gabriel, 361.
Dézamy, Théodore, 11.
Dietz, Johann Heinrich Wilhelm, 305.
Disraeli, Benjamin, 27 n.
Dobb, M., 99 n, 109 n.
Dormoy, Pierre, 298.
Dostoevskij, Fëder Michailovič, 297.
Ducpétiaux, M., 29.
Dühring, Eugen, 142, 302, 311, 320, 321.
Durkheim, Emile, 226 n.

Edmonds, T. R., 12 n, 13 n.
Ehrenberg, V., 237 n.
Emmanuel, Arghiri, 103.
Enfantin, Barthélemy Prosper, 16.
Enschut, C. A. van, 239.
Epitteto, 226 n, 227.
Ewers, J. P. G., 240 n.

Febvre, Lucien, 75.
Fechner, Gustav Theodor, 142.
Feiwel, G., 111 n.
Fenton, W. W., 230 n.
Fetscher, I., 292 n.
Feuerbach, Ludwig, 22, 28, 40-42, 45, 49, 52-54, 71, 131, 143-45, 146 n, 148, 215, 225 e n, 330, 342.
Fichte, Johann Gottlieb, 38, 124.
Firpo, L., 22 n, 61 n, 140 n.
Fischer, R., 268 n.
Förder, H., 255 n.
Fourier, François-Marie-Charles, 8, 11, 15, 18-20, 32, 144, 166, 171, 201, 229 n, 333, 354.
Fournière, Eugène, 298 n.
Franco y Bahamonde, Francisco, 86.
Frankel, Leo, 306.
Franklin, Benjamin, 7.
Frazer, James George, 226 n.
Freiligrath, Ferdinand, 260 n, 328.
Freymond, J., 293 n.
Fustel de Coulanges, Numa-Denis, 79, 240 n.

Gabel, J., 291 n.
Gaio, 229.
Garegnani, P., 99 n.
Garnier, Joseph, 171.
Gillman, J. M., 114 n.
Giovenale, Decimo Giunio, 85.
Gladstone, William Ewart, 96.
Godwin, William, 9.
Goethe, Johann Wolfgang, 326.
Goodwyn Barmby, John, 12 n, 13 n.
Graeber, Franz Friedrich, 329.
Graeber, Wilhelm, 329.
Gramsci, Antonio, 51, 187, 223 n.
Gray, John, 23 e n, 24.
Greaves, James Pierrepont, 12 n, 13 n.
Grekov, Boris Dmitrievič, 240 n.
Grimm, Jacob, 221.
Grün, Karl, 15 n, 25, 79.
Gruppi, L., 129 n, 256 n.
Guesde, Jules, 296 n, 298 e n.
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 85, 86.
Gutzkow, Karl, 328, 329.

Harney, Georg Julian, 12 n, 349.
Haupt, G., 282 n.
Haxthausen, August Franz von, 221, 239, 240 n.
Hébert, Jacques René, 11.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 18, 22, 28, 38-42, 44, 45, 49-52, 54, 60, 61, 65-67, 69, 123, 129-31, 133, 141-50, 152 e n, 153, 178, 180, 183, 189 n, 203, 225 e n, 228, 322, 323 e n, 326, 329, 330, 342, 343, 351, 354.
Heine, Heinrich, 16, 123, 328.
Helvétius, Claude-Adrien, 7, 9, 10, 28, 201.
Henderson, W., 317 n.
Herzen, Aleksandr Ivanovič, 292 n, 300 n.
Hess, Moses, 5, 6, 25, 54, 123, 124 n, 129, 215, 331, 335 e n, 337 e n.
Hicks, John R., 89.
Hilferding, Rudolf, 112, 113.
Hilger, D., 29 n.
Hillmann, Karl, 301.
Hirsch, H., 296 n, 317 n.
Hitler, Adolf, 86.
Hobbes, Thomas, 147, 168, 218, 226, 227, 322.
Hobsbawm, E. J., 259 n.
Hobson, John Atkinson, 112 e n, 113.
Hobson, Joshua, 12 n, 13 n.
Höchberg, Karl, 320.
Hodgskin, Thomas, 13 n, 23 e n, 55, 95, 117, 200, 219.
Hofmann, W., 30 n.
Holbach, Paul Henry Thiry barone d', 10, 28, 123, 338.
Holyoake, George Jacob, 12 n, 13 n.
Hugo, C., 311 e n.
Hugo, Gustav, 61.
Hugo, Victor, 85.
Hume, David, 96.
Hunt, R. N., 341 n.

Jandtke, C., 29 n.
Joffrin, Jules, 298 n.

Kalecki, Michal, 111 e n, 112.
Kant, Immanuel, 38, 61, 124, 220, 221 n.
Karadžić, 239.
Kautsky, Benedikt, 296 n, 369.
Kautsky, Karl, 51, 94 n, 113, 183 n, 271 n, 281 n, 282 e n, 300, 302, 303 n, 304 n, 305-10, 312, 320-22, 348, 360-63, 367, 373.
Kautsky, K. jr, 307 n.
Kavelin, Konstantin, 240 n.
Kerr, Charles H., 362.
Keynes, John Maynard, 111 n.
Kireevskij, Ivan Vasil'evič, 297.
Ključevskij, Vasilij Osipovič, 240 n.
Kołakowski, Leszek, 221 n.
Köllman, W., 325 n.
Korsch, Karl, 51, 223 n, 318 e n.
Kovalevskij, Maksim Maksimovič, 221, 228, 235, 236 e n, 238-40.
Krader, Lawrence, 201 n, 217 n, 219 n, 221 n, 228 n, 229 n, 230 n, 231 n, 234 n, 235 n, 236 n, 237 n, 239 n, 240 n, 241 n, 248 n, 250 n, 252, 368 e n.
Krummacher, Friedrich Adolf, 326.
Kuczynski, J., 29 n.
Kugelmann, Ludwig, 142 n, 143 n, 153 n, 177, 219, 247 n, 280 n, 362.

Labriola, Antonio, 320.
Lafargue, Laura, 219 n, 261 n, 268 n, 276 n, 279 n, 280 n, 282 n, 311.
Lafargue, Paul, 87, 219 n, 261 n, 270 n, 276 n, 279 n, 280 n, 296 n, 300 n, 304 e n, 368.
Lahautière, Richard, 11.
Landshut, 319.
Lange, Friedrich Albert, 142, 152.
Laplace, Pierre-Simon de, 221 n.
Laponneraye, Albert, 11.
Lassalle, Ferdinand, 27, 218 e n, 221 n, 260, 279, 300, 302, 361.
La Touche, J. J. de, 236 n.
Leach, James, 349.
Leclerc, Charles Victor Emmanuel, 11.
Lederer, E., 287.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 227.
Lenin, Nikolaj Vladimir Il'ič Ul'janov, *detto*, 51, 111-13, 142 e n, 254 e n, 263, 275, 282, 312, 348, 362 e n, 365, 369, 371.
Leontovič, Fëdor Ivanovič, 240 n.
Leopold, Heinrich, 326.
Leroux, Pierre, 14 n.
Lessing, Gotthold Ephraim, 123.
Le Trosne, Guillaume-François, 89.
Lichtheim, G., 13 n, 23, 263 n.
Licurgo, 7.
Liebknecht, Wilhelm, 85, 271, 300, 303, 321, 331, 367.
Lissagaray, Prosper-Olivier, 304.
List, Friedrich, 324, 341.
Liszt, Franz, 16.
Locke, John, 7, 89.
Longinotti, L., 266 n.
Löwy, M., 282 n, 348 n.
Lubbock, John, 201 n, 228 e n.
Lucas, E., 248 n.
Lukács, György, 51, 122, 147, 223 n, 318 e n, 319.
Luxemburg, Rosa, 109-13, 312.

Mably, Gabriel Bonnot de, 8 n, 10, 11, 28.
Machiavelli, Niccolò, 65.
Maffi, B., 217 n.
Maine, H. S., 201 n, 228 e n, 231, 232 e n, 236, 239 e n, 240.
Maitron, J., 298 n.
Malatesta, Errico, 295.
Malon, Benoît, 302, 304.
Malthus, Thomas Robert, 99, 108, 188-91, 194, 228 n, 322, 348.
Manacorda, G., 10 n.
Manale, Margarette, 293 e n, 311 n.
Marcus, S., 327 n.
Markow, W., 255 n.
Markus, G., 213 n.
Marliani, 87.
Marshall, Alfred, 101.
Marx, Eleanor, 37, 38 n, 360.
Masaryk, Tomáš Garrigue, 225 n, 314.
Maurer, Georg Ludwig, 221, 239 e n, 240 n, 252 n.
Mauss, M., 241 n.
Mautner, W., 256 n.
Mayer, Gustav, 277 n, 279 n, 317 e n, 318, 322 n, 353 n, 364.
Mayr, E., 218 n.
McCulloch, R., 93, 179, 194.
McLellan, D., 54 n.
Mehring, Franz, 248 n, 301 e n, 362 e n, 363, 371.
Meyer, Rudolf H., 280 n, 319.
Michels, R., 361 n.
Mill, James, 47, 93, 96, 164, 179, 194.
Mill, John Stuart, 16, 104, 173, 191, 192-94, 197, 198, 204, 208 n, 209 n.
Moll, Joseph, 337.
Molnar, M., 293 n.
Mommsen, Theodor, 220, 229 n, 239 e n.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di, 65, 170.
Monteverdi, Claudio, 227 n.
More, Thomas, 5, 6, 12 n.
Morelly, 8 n, 10, 11, 28.
Morgan, John Minter, 12 n, 13 n.
Morgan, L. H., 201 n, 228-30, 238, 240.
Mussolini, Benito, 86.

Nabuzzi, Ludovico, 300 n.
Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi, 21, 215, 255.
Napoleone III Bonaparte, imperatore dei francesi, 85, 252, 254 n, 257, 264, 271, 279.
Nicola I Romanov, imperatore di Russia, 169.
Nicolaus, M., 93 n, 94 n.
Niebuhr, Barthold Georg, 220, 221.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 190 n, 192 n.
Nieuwenhuis, Domela, 256 n, 260 n.

Olufsen, O., 239.
Omero, 38, 227 n.
Oppenheim, Dagobert, 140 n.
Owen, Robert, 9, 12 e n, 13 n, 14-16, 21, 22, 32, 33, 171, 193, 198, 333, 354.

Palmerston, Henry John Temple, 87, 278.
Pecqueur, Constantin, 23, 24.
Pelger, H., 317 n.
Perini, L., 82 n, 224 n, 264 n.
Perret, Henri, 294, 295.
Petty, William, 89, 175.
Phear, J. B., 201 n, 228 e n, 231, 236 e n, 237 n, 239 e n.
Picavet, F., 215 n.
Pillot, Jean Jacques, 11, 25 n.
Pitagora, 7.
Platone, 5, 7.
Platonov, Sergej Fëdorovič, 240 n.
Plechanov, Georgij Valentinovič, 227 n, 320, 321, 371.
Plinio il Vecchio, 237.
Plutarco, 7.
Pottier, Eugène, 29 n.
Price, Richard, 157.
Proudhon, Pierre-Joseph, 10 e n, 11, 14, 21 e n, 22 e n, 24, 32, 33, 54, 79, 144, 157, 163, 166-168, 172, 183, 214, 251, 302, 333, 358.

Quesnay, François, 116.

Rabelais, François, 75.
Racine, Jean, 38.
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 226 n.
Raffles, 239 e n.
Ragionieri, E., 292 n, 305 n, 307 n.
Rappoport, Charles, 298 n.
Ravenstone, Piercy, 55.
Raynal, Guillaume-Thomas-François, 7.
Ricardo, David, 23, 46, 55, 93, 96, 98, 99, 104 e n, 106, 108, 116, 158, 161, 167, 168, 171, 172, 174-77, 179, 180, 182-87, 189-91, 193, 194 n, 195, 197, 204, 205, 207 n, 209 e n, 224 n.
Rjazanov, David Borisovič (Gol'denbach), 85, 320 n, 357, 362-64, 367.
Robespierre, Maximilien, 79.
Rodbertus-Jagetzow, Johann Karl, 26, 27, 306 e n, 307 e n.
Roll, E., 23 n.
Roosevelt, Franklin D., 226.
Rosdolsky, R., 247 n, 274 n.
Rossi, Pellegrino, 169.
Rotteck, 29 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 8, 10, 13, 19, 43, 65, 123, 250 e n, 284, 338.
Roux, Jacques, 11.
Rubel, Maximilien, 46 n, 65, 269 n, 291 e n, 292 n, 293 n, 296 n, 369.
Ruge, Arnold, 48 n.

Saint-Just, Antoine Louis Léon de, 9.
Saint-Simon, Claude Henri de, 15-18, 21, 144, 215 e n, 253.
Sartre, Jean Paul, 145 n, 148 n.
Savigny, Friedrich Karl von, 60, 61.
Say, Jean Baptiste, 23, 93, 108, 164, 174, 179, 191.
Schaff, Adam, 51.
Schapper, Karl, 337.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 330.
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 45.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 329.
Schmidt, Conrad, 322, 323 n.
Schramm, Carl August, 306, 307 n, 310, 320.
Schumpeter, Joseph A., 10 n, 26, 27 n, 83, 89.
Schweitzer, J. B. von, 144 n, 152 n.
Senior, Nassau William, 169, 193, 197, 221 n.
Seton, Francis, 102.
Shakespeare, William, 38.
Shelley, Percy Bysshe, 338.
Silberner, E., 54 n.
Simiand, François, 75.
Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de, 7, 23, 24, 108, 112, 179.
Smith, Adam, 46, 80, 93, 96, 98 n, 100, 106, 116, 169-71, 191, 237 n, 238 n, 334, 335.
Socrate, 7.
Solov'ev, Sergej Michajlovič, 240 n.
Sorge, Friedrich Albert, 260 n.
Southwell, Charles, 12 n, 13 n.
Spence, Thomas, 12 n, 13 n.
Spinoza, Benedetto, 129, 193.
Sraffa, Piero, 99 n, 108 n, 115, 195.
Stalin, Josif Vissarionovič Džugašvili, *detto*, 81, 319, 365, 367, 368, 371, 372.
Stedman Jones, G., 323 n.
Stefanovič, Jacov Vasil'evič, 297.
Stegmann, C., 311 e n.
Stein, Lorenz von, 12 e n, 25, 30, 337 e n.
Steinberg, H.-J., 301 n, 306 n, 307 n, 308 n.
Sternberg, L., 229 n.
Steuart-Denham, James, 96, 177 e n.
Stirner, Max, *pseudonimo di* Schmidt, Johann Caspar, 79, 215, 342, 343.
Storch, Heinrich Friedrich von, 169, 171.
Strauss, David Friedrich, 28, 329, 338.
Sweezy, Paul, 99 n, 114.

Tacito, Publio Cornelio, 85.
Thierry, Augustin, 17, 18.
Thompson, William, 12 n, 13 n, 23 e n, 55, 95.
Timpanaro, S., 323 n.
Togliatti, Palmiro, 372.
Tönnies, F., 18 n.
Tucidide, 82.
Tugan-Baranowski, Michail Ivanovič, 109, 111.
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 9.
Turati, Filippo, 268 n.
Tylor, Edward Burnett, 220 n, 221 n, 228.

Ullrich, H., 317 n.
Unamuno, Miguel de, 72.

Vahlteich, Karl Julius, 295.
Verrycken, 294.
Vega Carpio, Lope Félix de, 87.
Venturi, F., 13 n.
Verri, Pietro, 89.

Vico, Giambattista, 129, 221 n, 222.
Vilar, P., 88 n.
Villermé, Louis René, 29.
Voden, A. M., 311.
Vogt, Karl, 280 n, 322.
Voltaire, *pseudonimo di* Arouet, François Marie, 38, 123.

Wade, John, 23.
Wagener, Hermann, 27 n.
Walicki, A., 297 n.
Wangermann, E., 272 n.
Watts, John, 12 n, 13 n, 349.
Weber, Max, 240 n.
Weill, C., 282 n.
Weissel, E., 287 n.
Weitling, Wilhelm, 5, 22, 25 n, 54, 292.
Welcker, 29 n.
Westphalen, Ludwig von, 37.
Weydemeyer, Joseph, 85, 256 n, 347.
Whately, 241 n.
Wilks, 239 e n.

Zasulič, Vera, 229 n, 232 n, 239 n, 240 n, 266 n, 281 n, 296 n, 368.
Zetkin, Osip, 298 e n, 299 n.
Zlocisti, T., 337 n.